2

شتاء
2016 م
1437 هـ

الاستغراب

دوريّة فكرية تعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً شتاء 2016م / 1437هـ

2

Occidentalism

الاستغراب
AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت)

العدد الثاني ـ السنة الثانية ـ 1437هـ ـ شتاء 2016

2

الاستغراب

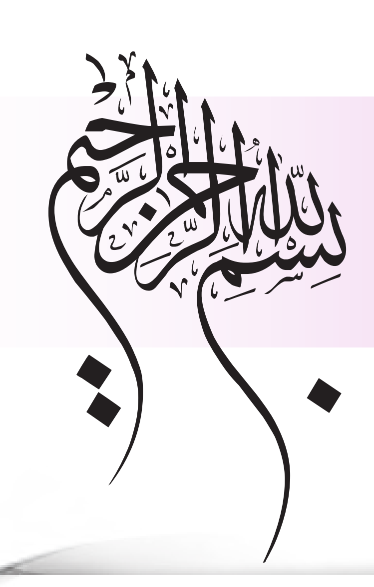
AL_ISTIGHRAB

occidentalism

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت)

العدد الثاني - السنة الثانية ـ 1437 هـ ـ شتاء 2016



مَنْ تَبَصَّرَ الْفِطْنَةَ تَبيّنت له الْحِكْمَةَ

وَمَنْ تبيّنَت له الْحِكْمَةَ عَرفَ الْعِبْرَةَ

وَمَنْ عَرفَ الْعِبْرَةَ فَكَأَنَّما كَانَ فِي الأَوَّلِينَ

أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب (ع)

نهج البلاغة



2

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت)

العدد الثاني ـ السنة الثانية ـ 1437 هـ ـ شتاء 2016

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة القتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية العبادي ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى





سرُّ العَلمانية وسحرها

محمود حيدر

إلامَ كل تلك الضوضاء التي لم تنته إلى مستقر في التعرُّف إلى العَلمانية؟

لكأن الخائضين في المفهوم استشعروا المستحيل بإزاء خطبٍ يصعب العثور على محل له في الإعراب. فلاسفة ومفكرون وعلماء اجتماع صرفوا العمر حتى يجيئونا منه بخبر يقين، ولكن شقّت عليهم الخاتمة. كلما طُرِقَ بابٌ لإدراك مغزاه تفتَّحت أبوابٌ وغُلِّقت أُخرَ. كما لو غدونا في لُجّة لا تكاد تكمل دورتها المعرفية، حتى تعود القهقرى إلى البدايات.

تلقاء العلمانية ومشتقاتها، نرانا وسط عالم مكتظٍّ بالإلتباس. ولو زدنا لقلنا: إن العلمانية شأن كثرة من نظائرها، مفهوم تَشابَهَ على النظّار لفظُه ومعناهُ ومجالُ استعماله. حتى لقد أوشك ـ بحكم الاشتباه والتشابه ـ أن يصير غير قابل للفهم. ولو مضينا في المجاز والتشبيه لَظَهَر لنا المفهوم أدنى إلى جسم مسحورٍ يتبدّل ويتحوَّل، ينثني وينبسط، يستغلق على الإدراك أو ينفسح عن بيِّنة.. وكل هذا بحسب ما لدى كل ناظر إليه من رأي أو حكم. ولأن هذا حال العلمانية، فهي تدعوك إلى متاخمتها قصد التعرّف إليها. والذين نقدوها وجادلوها، أو أولئك الذين اتخذوها شريعة سياسية، مَضَوْا، كلٌّ بقَدَرِه، إلى فتنة القول. والعلمانية مثل أي مفهوم غامض حمّالة وجوه. من أجل ذلك نجدها تنطوي على إغواء. وبفضل هذا الإغواء انت محمول على فك اللغز. وإن لم تأتِكَ الإجابة حُمِلتَ على الحَيرة. ولو استعصى عليك البيان أو استحال، لآلَ بك الحال إلى قلق مقيم، ثم لأخذك الفضول إلى البحث عن سرّ ذلك المجهول. ولقد جاء في "الأثر المستحدث" ان المفهوم غالباً ما يسري بشاغليه في غير اتجاه: إما إلى التحيُّز إليه، وإما إلى ذمِّه وإبطال شرعيته، أو إلى الرضى بما يختزنه من تآويل لا انتهاء لها.. ولمّا كان كل ما يستدعي الالْتباس والإبهام يستحث على التعرّف، فقد وَجَب على الناظر أن يبتدئ بمساءلة كل ما هو ملتبس من دائرة البداهة.

قد يُقال: ما عاد للكلام من فائدة على مفهوم أمسى الكلام عليه ضَجِراً لكثرة ما حظي به من مداولة. وقد يقال أيضاً ـ وفي القول صواب ـ إن مثل هذا المدَّعى ينطوي على الشيء وضده، من ناحية، لأن المفهوم مثقلٌ بتعاريف ونعوت نالت العلمانية منها حظها الأوفى سحابة قرون.. ومن ناحية موازية، لأن العلمانية أمست ولمّاً تزل، الأطروحة الأكثر جاذبية من بين منجزات الحداثة وفلسفتها السياسية. فهي لا تزال حاضرة حضور العين في مستقر الحضارات المعاصرة وترحالها.

أما حاصل الناحيتين فعلى أوجه: من المشتغلين بالمفهوم من ظنَّ للوهلة الأولى أنه أحاط بسرِّه بما توافر له من معارف الحداثة وتجاربها. ومنهم من اعتصم بالسؤال وظل على ريب من صدق الإجابة، ومنهم من استحبَّ التساؤل ورضيَ به تسديداً للعقل، وتقاية للفكر، وترحيباً بكل تأويل.. وأما من أخذته العجلة، فقد أقرَّ المفهوم، ثم راح يفصِّله على قياس نظامه الإيديولوجي.

* * *

إنها فتنة المفاهيم.. تلك التي غالباً ما تمسك بناصية التفكير لتستفسره عن أصلها وفصلها وحكايتها. ولو كان علينا اتقاء الفتنة، أو التخفُّف من حروبها اللفظية المتمادية، لوقفنا قليلاً على التمييز بين ثلاثة: المفهوم، والمصطلح، والتعريف. فإذا قيل: إن المفهوم صورة عقلية تتكون من الخبرات المتراكمة للإنسان، سيقال استتباعاً إن: المصطلح مفتاح العلم بالشيء، وفهمه يعد نصف العلم، ويدل على اتفاق القوم على وضعية الشيء، كما يقرر العلامة الخوارزمي. أما التعريف فهو عبارة عن ذكر شيء تستلزم معرفته معرفة شيء آخر.

نضيف: إنّ خاصيّتي التجريد والتعميم تقع في أصل المفهوم. المصطلح يركز على الدلالة اللفظية للمفهوم. والمفهوم ـ كما يلاحظ المناطقة ـ أسبق ولادة من المصطلح بل وأكثر منه كمالاً. إذ كل مفهوم مصطلح وليس كل مصطلح مفهوماً. ولنا في هذا دليل: كل مفهوم ينحت حدثاً ويعيد نحته بطريقته الخاصة كما يبيّن الفرنسي جيل دولوز. إذ إن عظمة كل تفكير أن يعقد ميثاق تواصل مع الوقائع التي تستحثنا مفاهيمها على معرفتها. بحيث تجعلنا تلك المفاهيم قادرين على التعامل مع حادثات التاريخ من خلال وقائعها الحية. من أجل ذلك يصلح القول بأن العلمانية لا تُدرَكُ أو تُعرَّفُ إلا في حقل التأوين. أي في الزمان والمكان المحددين اللذين اختبرت فيهما أحوالها وأفعالها والمقولات عنها.

ذاك يعني أن المفاهيم ـ حسب أهل الحكمة ـ تُنتزع من حقول المعاينة. فلا مناص لفهم العلمانية

من معاينتها لدى كل موضع حلَّت فيه. ومن هذا الموضع المحدَّد بالذات تُعرف ماهيتها وهويتها وظروف نشأتها. وما ذاك إلا لأن العقل يدرك موضوعاته إما بطريقة مجردة أو عبر محايثته للتجربة. وعليه يكون تعقُّل الأحداث مثابة امتحان لواقعة حدثت، ثم تحولت إلى ظاهرة سارية في التاريخ. لم تصِر العلمانية مفهوماً إلا من بعد أن استحالت جسماً طبيعيّاً ينمو ويفعل داخل الجغرافيات الثقافية للحداثة الغربية. ولو قيل: إن الارتباط بين المفهوم وواقعه، هو أشبه بالترابط بين المادة والصورة، فالحقيقة هي أن أحداً لن يتسنى له التعرف على سر المفهوم ما لم يعاين صورته الفعلية. فالمادة والصورة وإن كانتا حيثيتين تتميز كل منهما عن نظيرتها، إلا أنه لا يوجد أي انفصال بينهما في عالم الخارج؛ ذلك لأن حيثية المادة ـ كما تقرر الفلسفة الأولى ـ ليست سوى مجرد قبول الأثر، بينما تمثل حيثية الصورة عين الفعلية. وإذن، فإن الاختبار الحيّ هو الذي يمنح الظواهر ماهيتها وهويتها الفعلية. ولو جاز لنا التمثيل لوجدنا أن فكرة العلمانية لم يكن لها أن تتحول إلى مفهوم إلا عبر "خطبٍ جلل" أو إملاء من ضرورة تاريخية. لهذا السبب راح فيلسوف اللغة فتغنشتاين يدعو إلى التحرر من مشقّة البحث عن معنى المصطلح، ويحث على استقراء النتائج المترتبة على استعمال الشيء الذي نبحث له عن معنى. وهو ما سمَّاه آخرون من بعده بـ "البحث عن معنى ظهور الشيء في الواقع"، لا عن اللفظ والمصطلح اللذين يلتحقان بوظيفة هذا الشيء في الحياة الواقعية.

* * *

كيف لنا أن نعثر إذاً عن معنى العلمانية في حقل الاستعمال، أي في محل الاختبار، حيث لا ينفصل ما هو متصوّر بالذهن عما هو محصَّلٌ في الواقع؟

في وقت متأخر من مساجلات ما بعد الحداثة قدَّم عالم الاجتماع الأميركي لاري شاينر ستة تعريفات للعلمانية وأقامها على الترتيب التالي: أفول الدين ـ التناغم مع الدنيا ـ تحرر المجتمع من قيود الدين ـ تحول المعتقدات والمؤسسات الدينية ـ سلخ القدسية عن العالم ـ والسير من المجتمع القدسي إلى المجتمع العلماني. لكن في ضوء الجذر اللغوي والمسيرة التاريخية للعلمنة، فإن تعريفها بـ "التناغم مع الدنيا" و"أصالة الشؤون الدنيوية" يبدو في الحقيقة تعريفاً عامّاً ودقيقاً للعلمانية. ذلك بأن "التحول إلى الدنيوي" في الأدبيات الفلسفية الغربية يعني التحول إلى الـ "هنا"، وإلى الحال، وإلى الأرضي، أي أن الوجود في علم الوجود (الانطولوجيا) ينحصر في العالم المادي المحسوس، بينما تترك عوالم ما وراء الطبيعة، والآخرة، للنسيان..

صحيح أن المجتمعات العلمانية لم تستأصل البعد الروحاني للإنسان، لكنها استنزلته إلى أدنى مراتب الاهتمام الأخلاقي. وما ذاك إلا لشغفها بليبرالية الاقتصاد والسياسة، واستغراقها في تعظيم الذات الفردية، وسعيها إلى الاستقلال المفرط عن أي معيارية أخلاقية تنظم الاجتماع البشري على مبدإ الرحمانية والعدل. أما النتيجة التي أدّت إليها أفعال العلمنة، فكانت فقدان العقل دوره في تحكيم الجدالات الأخلاقية، وعدم قبول أي شيء معياري خارج التحكيم الشخصي. وهذا ما يسميه تشارلز تايلور "إيديولوجية إنشراح الذات" épannouissement de soi الشديدة القوة في الثقافة الغربية المعاصرة. تلك التي استمدت قوتها من عصر الأنوار ونالت دعماً لا سابق له من الليبرالية الجديدة، وكل ذلك بذريعة الاعتقاد أن الكائن هو محور الكون. إلا أن هذا الكائن لم يفتأ برهة حتى استحال رقماً سلبيّاً في منظومة رأس المال وجوعها الضاري إلى التكاثر.

لم تلبث العلمانية أن تحولت إلى ميتافيزيقا تلهم الدولة والمجتمع والمؤسسات. لكن لم تأمن مجتمعات الحداثة إلى العلمانية لمّا استحالت لاهوتاً سلطويّاً يصدر أحكامه بلا هوادة. حتى إذا آنت ثورة النقد تهافت اليقين، وآل كل شيء إلى حضرة الشك. حتى قال الذين اكتووا برمضاء الخيبة: "علمانية التنوير ماتت، الماركسية ماتت، وكذلك حركة الطبقة العاملة. وأما المثقف فقد بات لا يشعر بأنه على ما يرام أو أنه أوشك على الموت".

* * *

تبدو الصورة على أتمِّها حين تُنقد العلمانية من أهلها. فلاسفة التنوير هم أول من افتتح مغامرة النقد ونزع الغطاء عن معايب الحداثة...

أدموند هوسرل سيمهِّد إلى مثل هذه المغامرة ويقول: "إن من دواعي التفلسف ان تكون مع التراث وضده في الآن عينه". وكان يتساءل: كيف يمكنني أن اهتدي إلى منهج يمنحني الخيط الذي أسير عليه لكي أبلغ العلم اليقين . ومع أنه كان من وَرَثَة ديكارت إلا أنه أُخذ عليه قصور منهجه الرياضي في الكوجيتو. ودليله أن التفلسف فضاء لا متناهٍ ولا تحده حدود المعادلات الصمَّاء.

مارتن هايدغر سيمضي إلى حيث لم يقدر عليه الأولون من قبله. عنده الحداثة لم تفلح في إنتاج ما يتجاوز ميتافيزيقا الإغريق، وأن اليونان مذ حدَّدوا الخطوط الأساسية لفهم الوجود، لم تتحقق خطوة جديدة من خارج الفضاء الذي ولجوه للمرة الأولى. لم يكن هايدغر لينحو هذا النحو، لولا أن بلغ نقده للحداثة حدّاً بات معه على دراية بما انتهى إليه مشروعها من صدوع لا ينفع معها نقدٌ ذاتي، أو تبريرٌ إيديولوجي.

في أحقاب متأخرة، تطورت الموجة النقدية لتطاول الحداثة ومعارفها على الجملة. من العلامات الفارقة التي ميّزت حركة النقد، أنّ الثقافة العلمانية السائدة في الغرب قد تعرضت لهزّة حاسمة في "بنية المشاعر". لقد حدث ضربٌ من تحوّل درامي ليس فقط في المزاج العام لدى إنسان الزمن العلماني، وإنما أيضاً وأساساً في طرق إيمانه ومناهج تفكيره، ناهيك عن أنماط نشاطه العام في السياسة والاقتصاد والاجتماع والسلوك الفردي.

في مقام التفكير الفلسفي جرت وقائع النقد على نحو شديد الوقع: إدانة عارمة للعقل المجرد، وكرهٍ عميق لأي مشروع يستهدف تحرير الإنسان. حتى الماركسية والعلمانية الليبرالية اللتين حملتا مشاريع بديلة للرأسمالية التقليدية لم تنجوا من سوط النقد. فقد ذهب كثيرون من صنّاع الثقافة الغربية المعاصرة إلى النظر إليهما بوصفهما فلسفتين رجعيتين فقدتا رونقهما وعفا عليهما الزمن. ومبعث حكم كهذا من الأزمة الأخلاقية التي وَسَمت علمنة عصر التنوير ولمّا تنته إلى يومنا هذا. فإذا كان صحيحاً أن العصر المشار إليه قد أتاح للإنسان تحرير ذاته من تقاليد العصور الوسطى، إلا أن إصرار علمانيِّيه على إحلال تلك "الذات الفردية محل المتعالي" سيقود إلى تناقض ذاتي، حيث تُرك العقل مجرداً من الحقيقة الإلهية، ثم ليتحول إلى مجرد أداة للتصنيع وإدارة السوق ومن دون هدف روحي أو أخلاقي.

من هذه الزاوية لم يرَ جمع من فلاسفة ونقاد ما بعد الحداثة إلا أن علمانيةً بهذه الصفات، لا ترقى لتكون قيمة أخلاقية متسامية. وما بيَّنه الفيلسوف الأميركي جون راولز كان حاسماً، لمّا رأى أن العلمانية ليست قيمة أخلاقية أو مفهوماً للخير، على الرغم من أنها شكلت في وجه من وجوهها إحدى قيم العدالة لجهة دعوتها إلى حرية الاعتقاد لدى الأفراد.

* * *

من يؤمن بعد بأسطورة العلمنة؟

هذا السؤال المفارق والمثير في آن، هو ما يفتتح به المفكر الأميركي من أصل إسباني خوسيه كازانوفا كتابه المعروف "الأديان العامة في العالم الحديث" . لكنه لا يبرح حتى يستدرك، ليمنح السؤال مفعوله الإيجابي. يشير كازانوفا إلى أن السجالات التي يشهدها علم اجتماع الدين في الآونة الأخيرة تدل على أن السؤال ـ سالف الذكر ـ هو الملائم لمباشرة أي نقاش يجري حاليّاً حول نظرية العلمنة. ولكن، رغم إصرار بعض من يسميهم بـ"المؤمنين القدامى" على أن نظرية العلمنة تتمتع حتى الساعة بقيمة تأويلية لدراسة السيرورات التاريخية الحديثة، فإن السواد

الأعظم من علماء اجتماع الدين لن يعيروا هذا الرأي آذاناً صاغية، لأنهم تخلوا عن هذا النموذج، مثلما تبّنوه من قبل، وكانوا من أمرهم هذا في عجالة.

* * *

مع أن الدخول إلى فكرة العلمانيّة والسفر في عوالمها، لا يزال ينطوي على حذر لافت بين مفكري وفلاسفة الغرب، فلا ينفك التعامل مع هذه الفكرة في البلاد العربية والإسلامية بمنهج نظر يشوبه التبسيط والاختزال، كما يحكمه الاندهاش والاستغراب...

في هذه المنزلة، يغدو أمراً ملحّاً مراجعة المعايير التي تحوّلت مع تقادم الزمن إلى يقينيات، لا سيما لدى النخب التي لم تدرك العلمانية إلا بوصفها أفكاراً ونظريات ووعوداً افتراضية. في هذه المنزلة أيضاً يصير ضرورياً فهم حدود التمايز بين العلمانية كمفهوم ورؤية للعالم، والعلمنة كما تتبدى في حقل الاختبار والتجربة التاريخية. فإذا كان المفهوم هو على الدوام معيار البناء المعرفي لدى النخب التاريخية في العالمين العربي والاسلامي، فإن مفهوم العلمنة نفسه لم يتحدد بوضوح إلا وفقاً للاختبارات الميدانية وخصوصيات التجارب. فالعلمنة في الغرب ليست واحدة، ولا هي جرت على النشأة نفسها في البلدان المختلفة التي شهدت ثورات الحداثة ابتداءً من القرن الرابع عشر. ففي كل بلد أوروبي أخذ بالحداثة سبيلاً له كان للعلمنة فيه نسقٌ يناسب هويته وثقافته وجغرافيته المعرفية.

الثورة الفرنسية على سبيل المثال أطلقت سياقاً خاصاً في سيرورة العلمنة. قد يكون هو السياق نفسه الذي حمل نخب البلدان المستعمرة في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى الأخذ بالنسخة الفرنسية للعلمنة كوسيلة لبناء مدائنهم الفاضلة.

أما في أميركا وبعض أنحاء أوروبا، فإن نزع القداسة عن المجتمع والدولة تمّ على نحو يكاد يخلو من الصدام مع سلطة الكهنوت، ما حدا بالفيلسوف الفرنسي الكسيس دو توكفيل إلى أن يرى في التناغم الحاصل بين الدين والسياسة إحدى العلامات الكبرى في خصوصية الديمقراطية الأميركية ومرتكزاتها.

في السياق نفسه سنلاحظ كيف أن بريطانيا العظمى ليست اليوم بأقل حداثة أو أقل "دَنْيَوَة" مما سبق. مردُّ ذلك، أن الديمقراطية هنا تتكيَّف تكيُّفاً أفضل مع سلطة روحية معترف بها، حيث الملكة ما فتئت تضطلع بوظيفة مزدوجة: تترأس الدولة وتترأس الكنيسة في الآن عينه.

* * *

أهم ما ينكشف في مختبر العلمانية، أنّها أكثر المفاهيم التي أنتجها الغرب قابلية للتأويل. فهي لا تنضبط عند تعريف واحد. كل آباء الحداثة والتنوير اتفقوا على تبنّيها ونقدها في الآن عينه: من ماركس ومن قبله، إلى أوغست كونت وهربرت سبنسر إلى دوركهايم وماكس فيبر، ناهيك عن كانط ومن عاصره، إلى نيتشه وفرويد وسواهم. وفي الواقع فقد بلغ هذا الإجماع مبلغاً لم تعد العلمانية فيه تتعرض للتشكيك، بل لم تبرز الحاجة، على ما بدا، إلى اختبارها، لأن الجميع سلّموا بها، ما يعني أن مقولة العلمنة، بالرغم من كونها المقدمة المنطقية غير المعلنة للكثير من نظريات الآباء المؤسسين، فإنها لم تخضع لدراسة رصينة، بل ولم يحدث أن صيغت صياغة صريحة ومنهجية.

وبعد...

السؤال في الغرب اليوم يعود ليتجدد حول مآلات العلمنة، بما لها وما عليها. سؤال يبدأ من النقطة التي انتهى إليها وكان مسبوقاً بها. أي من المنطقة المعرفية التي وضعت فيها العلمانية على الطرف النقيض من القيم الدينية و"الترَوْحُن" .

ولنا ختاماً أن نتساءل.. عما لو كان في مستهل القرن الحادي والعشرين من أفق لإجراء حساب شامل مع العلمنة، بما يعيد وضع المفهوم على نشأة أخرى حيال الإيمان الديني، أو لرؤية العالم بوصفه قيمة أخلاقية؟

تساؤل دونه الكثير من مشقة الإجابة.. لكنه سؤال جائز بأي حال...

* * *

في هذا العدد من "الاستغراب" معطيات تُقارب وتحاذي سرّ المفهوم وسحره. لا يزعم "العدد" أنه لمَّ الشمل في ما قدَّم من معطيات. ولا ادعى الإحاطة بما لم تُحَط به العلمانية من قبل. والذي اصطفيناه من أبحاث ومناظرات ومقالات إنما هو لإخلاء السبيل نحو مضاعفة التعرف على مفهوم لم يفارق الحضارة الإنسانية قطّ، وقد لا يفارقها البتة. ذلك على ما به من التباس، وما يشوبه من عيوب، ناهيك عما يحكى عن نهاية تاريخه..

محاورات

- العلمانيّة والدين في عصر العولمة

محاورة بين عالميّ الاجتماع الأميركيين

مارك جورجنسماير وروبرت ن. بيلاّ

- المفكّر المغربي محمد سبيلا:

اهتدى الغرب إلى العلمانية لينهي التصادم

بين الدين والسياسة

أجرى الحوار: إدريس هاني

العلمانيّة والدين في عصر العولمة

محاورة بين عالِمَيّ الاجتماع الأميركِيّين مارك جورجنسماير وروبرت ن. بيلا

تحت عنوان «العلمانية والدين في عصر العولمة» جرت محاورة بين عالمين أميركيين في علم الاجتماع هما مارك جورجنسماير وهو محاضر في جامعة كاليفورنيا ومدير مركز أورفاليا للدراسات الدولية والعالمية، وروبرت بيلاّ المحاضر أيضاً في قسم علم الاجتماع في الجامعة نفسها، وأحد أبرز علماء الاجتماع المعاصرين في الولايات المتحدة الأميركية.

تركّز النقاس بين هاتين الشخصيتين العلميّتين حول ضرورة إنتاج رؤية جديدة لمفهومَيّ الدين والعلمانية في ضوء التحولات الهائلة التي أحدثتها العولمة على القيم الدينية في الغرب. كما تطرّق النقاش إلى السؤال الكبير الذي يشغل علماء الاجتماع والمفكرين اليوم، ويتعلّق بمستقبل الأديان في العالم وفي أوروبا وأميركا بصفة خاصة.

في ما يلي النص الكامل للمحاورة.

المحرر

مارك جورجنسماير: أتحدث اليوم مع الأستاذ **روبرت بيلاّ**، أحد أبرز علماء الاجتماع في البلاد، والذي يتمتع بتاريخ مهني لامع وله مؤلفات مهمة أذكر منها كتاب Tokugawa Religion (ديانة توكوغاوا)، والمقالة المؤثرة «Civil Religion in America» (الدين المدني في أميركا)، والكتاب الشهير «Habits of the Heart» (خصال القلب).

سنناقش معاً موضوع «العلمانية في عصر العولمة برؤية جديدة». أما الفكرة المحورية فهي

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Rethinking Secularism and Religion in the Global Age**

نقلاً عن : **Mark Juergensmeyer and Robert N. Bellah in Conversation University of California, Berkeley September 11, 2008.**

ـ المرجع: جامعة كاليفورنيا، بيركلي ـ 11 أيلول 2008.

ـ ترجمة وتعريب: رشا طاهر ومنار درويش.

الإحاطة بالوضع المعاصر، ونشوء الإسلام السياسي، وبروز ظاهرات سياسية دينية من نوع جديد، وبالتالي كل ما يتعلّق بما هو ديني وعلماني في العالم المعاصر، وظهور مجتمع مدني معولم، ودور الدين فيه.

تلك هي الوجهة التي نقصدها في حوارنا، لكنني ارتأيت أن نستهله بالعودة إلى الوراء إلى الزمن الذي تعمل عليه حاليّاً، أي التاريخ القديم، مع تطور الدين، وبالتحديد إلى «العصر المحوري» الذي كتبت مقالة عنه في الآونة الأخيرة والتي ستشكل جزءاً من كتابك الجديد، الذي سيصدر قريباً جدّاً على ما أعتقد، حول الانتقال من التأمّل (theoria) كممارسة دينية وتبصّر ديني في رؤية مختلفة لدى أفلاطون والفلاسفة الإغريق، اكتشاف من نوع مختلف كان فكريّاً أكثر منه روحيّاً.

هل يتعلّق الأمر بالدين؟ أم بنشوء العلمانية في هذا الزمن الخاص؟ أم أنك تريد فقط تفادي استخدام كلا هذين المصطلحين؟

روبرت بيلاّ: أعتقد حتماً، في هذه المرحلة، بأن كلِمَتيْ «دين» و«علمانية» تستخدمان بهذه الطرق المختلفة على نحو عشوائي إلى حد أصبحتا عديمَتِي النفع.

مع ذلك، أعتقد أن ما تشير إليه مهم. حينما تغوص في عمق تطوّر الجنس البشري وتبحث عن مكان الدين، تجد شيئاً مختلفاً جدّاً عن كثير مما يجري اليوم. يعتقد كثيرون اليوم، بمن فيهم أكثر نقّاد الدين ضراوةً، مثل داوكنز، وهيتشنز، وغيرهما، بأن الدين هو نظرية أو مجموعة من النظريات الخاطئة بكل بساطة، وبما أن العلم فنّد تلك النظريات، فلا حاجة لنا بها.

إن مغزى المقالة التي تتحدث عنها هي أن تلك النظرية ظهرت في مرحلة معيّنة من التاريخ البشري، ولم يكن لها أي وجود قبلها. يمكن القول أنها ظهرت منذ زمن طويل، في منتصف الألفية الأولى قبل المسيح، أي منذ نحو 2500 عام. لكن بالنظر إلى التطوّر البشري فهو حديث العهد، وقد استجد في غمضة عين. فعلى الأرجح تواصل البشر منذ مليون إلى مليوني سنة بشكل تام بواسطة أجسادهم، وهو ما يسمّى ثقافة المحاكاة. ولا نزال نتواصل بهذه الطريقة. الأمر ضروري، وبالنسبة إلى الدين، أساسي جدّاً.

مارك جورجنسماير: لكن عندما تطوّر التأمّل (theoria)، أقلّه بالطريقة التي شرحتها، جاء استخدام المصطلح في الأساس ليشير إلى ما يسمّى بالدين.

روبرت بيلاّ: أجل، لأن كل شيء، ومجدداً في إطار الاستخدام المعقّد للكلمة هذا، ينطلق من الدين. الشعائر هي المفتاح لفهم ثقافة المحاكاة. برأيي، الشعائر هي الأساس الظواهري للأديان

كافة. تشكل الشعائر حتماً جزءاً من حياتنا. فإن كنت تعيش في الجامعة، أنت إذن مقيّد بمجموعة تفصيلية من الشعائر. لا نسمّي الأمور بأسمائها، ولا نتذكر ذلك، لكن هذا هو الواقع.

من ثم، مع ظهور اللغة منذ حوالى 50 ألف إلى 120 ألف سنة تقريباً، بات لدينا السرد الذي أضاف كميات هائلة من المعلومات إلى ما كان يتم تناقله بواسطة لغة الجسد، أو المحاكاة. ظل الأمر على تلك الحال. فمعظم حياتنا كان يتحكم بها السرد، وليس التفكير المنطقي أو العلم، إلا أن التفكير العقلاني والمنطقي برز في مرحلة من المراحل، أي ما يسمّى بالعصر المحوري، منذ 2500 عاماً تقريباً.

نشأ ذلك أيضاً عن تجربة دينية. لقد أعطيت مثالين في تلك الدراسة المقتضبة وهما أفلاطون وبوذا، أحد أعظم العقلانيين. فمن يعتقد بأن البوذية عبارة عن نوع من التصوّف الجنوني ليس على اطلاع واسع. فبوذا قد يعطيك أسباباً محددة جدّاً لكل ما صدر عنه قولاً ـ ويستطيع إقناعك عن طريق العقل. فهو قد مرّ حتماً بتجربة تحوّليّة عميقة يمكن تسميتها بالدينية.

مارك جورجنسماير: وكل ما سبق بوذا في العرف الهندوسي كان شعائرياً بالتأكيد، وهو ما كان عليه دور البراهمة.

روبرت بيلاّ: حسناً، ليس كلّه، لأن بدايات كتابات الأوبانيشاد كانت أقرب إلى التأمّل.

مارك جورجنسماير: قبل ذلك، كان هناك البراهمة والتلاعب بالآلهة ودور....

روبرت بيلاّ: أجل، بالطبع، قبل الأوبانيشاد، كان الأمر برمته شعائريّاً. ولا تزال الهندوسية قائمة على الشعائر حتى يومنا هذا. وجميع الديانات هي كذلك بالطبع. لذلك ليس القصد دحض الدين باعتباره مجموعة من النظريات، لأنه يجب فهم ما هو المقصود بالدين.

مارك جورجنسماير: لكن الشعائر موجودة ولو غاب الدين، كالطريقة التي تنظف بها أسنانك، أو الطريقة التي تمشّط بها شعرك، ....

روبرت بيلاّ: أجل.

مارك جورجنسماير: جميعنا يعيش من خلال نشاط نمطي.

روبرت بيلاّ: الطريقة التي تعطي بها محاضرة. فالمحاضرة الجامعية من أكثر ما جرى اعتماده كشعيرة في العالم، فهي من الشعائر المنهجية.

مارك جورجنسماير: لكن ما هي رؤيتك للشعائر في إطار الدين؟ هل أنها ذات طابع جماعي أو أنها ذات طابع يشير إلى ما هو متسام؟ لقد قلت في مرحلة من المراحل مقولة شهيرة حول تعريف الدين تحدثت فيها عن أن التساميٍ هو الطابع الجوهري لما نعتبره ديناً.

روبرت بيلاّ: التسامي، مرةً أخرى ـ ما الذي يعنيه ذلك؟

مارك جورجنسماير: ما الذي يعنيه. أنت من استخدمت هذه الكلمة.

روبرت بيلاّ: أجل. بالفعل. يتمثل الجانب الديني لثقافة المحاكاة، أو، لنقل بعبارة أسهل من «محاكاة»، «الثقافة الشعائرية»، في أنه من أهم الأمور. إنه وسيلة للتعبير عن تلك الأمور المهمّة تستخدمها مجموعة معاً. لكن ثمّة انطباع بأن كل شكل من أشكال الشعيرة له طابع شبه ديني. فالجامعة مؤسسة نؤمن بها. وبعضنا مستعد للتضحية بحياته من أجلها إذا ما تعرّضت للهجوم. من جهة أخرى، الشعائر الأسرية ضرورية، وهي في خطر. فالوجبة العائلية تعبير جوهري عن حياة الأسرة المشتركة، ولها بعد ديني. إن العائلة تجسيد لمجموعة مرتبطة ومقترنة، من خلال روابطها القوية، بمعانٍ عميقة. إذن أنت بذلك تنزلق من النواحي كافة في ما هو ديني وكل ما هو مقصود بعبارة «علماني».

مارك جورجنسماير: مع ذلك، بالرغم من أن إقامة علاقة جنسية من دون زواج أمر مباح، إلا أن الناس يقدمون على الزواج.

روبرت بيلاّ: أجل. واليوم، يرغب المثليون في الزواج لأنهم يريدون التمتع أيضاً بهذا الحق.

مارك جورجنسماير: أجل، يريدون المشاركة.

روبرت بيلاّ: أجل، يريدون ذلك باعتباره أمراً من الممكن القيام به. ففي أوروبا، يجب أن يكون المرء متزوجاً بطريقة علمانية أولاً، من ثم بوسعه الزواج كنسيّاً إن رغب في ذلك. لكن في الولايات المتحدة، ننظر إلى الزواج في سياق ديني قبل كل شيء.

مارك جورجنسماير: وفقاً للتعبير الذي استخدمته للتو لتعريف الدين، أي ذلك النشاط النمطي أو من خلال ارتباطه بأعمق الأمور وأهمها في إطار المجموعة، يعتبر الزواج أمراً دينيّاً بغض النظر عما إذا كنت تعتبره كذلك أم لا.

روبرت بيلاّ: أجل، هو كذلك. على ما أعتقد. وقد يصبح أيضاً أمراً سلبيّاً، لأنه قوة عظيمة تستطيع التنافس مع متطلّبات أخرى للبشر.

مارك جورجنسماير: صحيح. لنعد الآن إلى الإغريق. إن كان الفلاسفة الإغريق يتبنون اليوم التأمّل (theoria) كنشاط نمطي في ما يخص الفكر أو الأفكار، أكثر منه كنشاط مرتبط بالمحاكاة، فهل هذا نوع جديد من التديّن؟ يعتقد عادةً بأن أصول العلمانية تعود إلى الفلاسفة الإغريق، إلا أن ويلفريد كانتويل سميث زعم ولسنوات عدّة بأن الفلسفة (philosophia)، وقد نسبها مباشرةً إلى الإغريق كما تفعل أنت، بدأت في الأساس كعرف ديني، لكنه لم يدعها بهذا الاسم.

روبرت بيلاّ: كان من المناسب جدّاً للمسيحيين الذين أرادوا تبني مظاهر كثيرة من الثقافة الإغريقية، القول: «آه! إنها فلسفة، وليست ديناً».

مارك جورجنسماير: صحيح.

روبرت بيلاّ: لكن في الواقع كان الأمر متعلّقاً حتماً بالدين، ولطالما كان كذلك. في هذا الإطار، يتحدث بيار هادو، الكلاسيكي الفرنسي العظيم، عن الفلسفة كأسلوب حياة، كأسلوب حياة شامل، ومرتبط دوماً وحتماً بحس من التسامي. وقد تحدث عنها أفلاطون بشكل جوهري، وأيضاً أرسطو، وكذلك الرواقية. إنها جزء من ذلك الجانب من عرفنا، وقد تشرّبها اللاهوت المسيحي. توما الأكويني، الذي يعتبر أحد أعظم اللاهوتيين المسيحيين الذين عاشوا على وجه الأرض، متشبّع بفكر أرسطو. فأين منتهى الفلسفة ومنطلق الدين؟

مارك جورجنسماير: صحيح.

روبرت بيلاّ: لكن التأمل (theoria)، بمعناه السابق للفلسفة، كان يقصد به النظر إلى مشهد ديني ومن ثم العودة والتحدث عمّا تمّت رؤيته. وقد بات يقصد به، لدى أفلاطون، السعي الفلسفي إلى رؤية شكل الخير.

مارك جورجنسماير: كما في الكهف.

روبرت بيلاّ: إن الخروج من الكهف ورؤية ما يوجد هناك واكتشاف الحقيقة، هو رؤية للحقيقة.

مع ذلك، بمجرّد أن رأيت الحقيقة، ستنظر إلى العالم العادي بطريقة مختلفة. ستنظر عبر افتراءاته، الأمر الذي يمنحك الفرصة لاستخدام النظرية بطريقة مختلفة، أي كشكل أساسي لإضعاف المعتقدات المسلّم بها. وهذا ما قام به كل من أفلاطون وأرسطو. لقد كان أفلاطون أحد أعظم المقوّضين في زمانه، إذ جال تاريخ الثقافة الإغريقية بأكمله، مثل هومر، والتراجيديّين، وجميع الشعراء الإغريق، واستبدلهم جميعاً بمن؟ بنفسه، لأنه رأى الحقيقة ورأى بأن كل ما يقوله هؤلاء مجرّد أكاذيب وافتراءات.

يندرج مفهوم التأمل (theoria) ذلك في مفهومنا عن العلم. العلم لا يسلّم جدلاً بأي أمر، بل يطرح الأسئلة حول كل شيء. لا شيء محظوراً. يمكن التشكيك في أي شيء. لا نستطيع التشكيك في كل شيء دفعةً واحدة، لكن أقلّه نستطيع التشكيك في كل أمر على حدة. هذا الأمر متوارث بشكل مباشر من الإغريق، فالمصطلح نفسه الذي نستخدمه، أي «النظرية العلمية»، مأخوذ من الإغريق.

مارك جورجنسماير: ينظر إلى العرف الإغريقي، الدين الفلسفي، من حيث الدين، بطريقتين. الأولى تعتبر أنه يعالج بعض أنواع الأمور نفسها التي نعتقد بأن الدين يعالجها. أمّا الأخرى فهي القول بكل بساطة، كما قال ويلفريد كانتويل سميث في مقالته الشهيرة «الفلسفة كعرف ديني للبشرية»، بأنها دين، وأنه لكل منا دين بشكل أو بآخر.

روبرت بيلاّ: أجل

مارك جورجنسماير: والعلمانية التي نفتخر باعتناقها كمظهر لا يمت للدين بصلة، هي عبارة عن دين قديم الجذور.

روبرت بيلاّ: أجل، يحق للناس استخدام الكلمات بالطريقة التي يريدونها. لكن ما تقوله ينطوي على الكثير من الحقيقة. يصح الأمر أيضاً عند أخذ مثال الصين. لا يفترض بالكونفوشيوسية أن تكون ديناً، وإنما فلسفة.

مارك جورجنسماير: صحيح.

روبرت بيلاّ: لتنظر إلى تاريخ الكونفوشيوسية ولتقل لي أنها ليست ديناً.

مارك جورجنسماير: بالطبع، لا يشمل هيئة الأديان في بكين الكونفوشيوسية.

روبرت بيلاّ: في الحقيقة، اليوم....

مارك جورجنسماير: حقّاً؟

روبرت بيلاّ: لقد بدأوا بذلك.

مارك جورجنسماير: الأمر مثير للاهتمام.

روبرت بيلاّ: هذا التغيير الجسيم مستمر في الصين الشيوعية، حيث أقدمت كل صحيفة خلال الثورة الثقافية على ذم كونفوشيوس في الصفحة الأولى منها.

مارك جورجنسماير: لكنها عادت إلى الساحة، إنما كدين، أليس كذلك؟

روبرت بيلاّ: أجل، حاليّاً، كدين. كتبت إحدى طالباتي السابقات، التي تعمل حاليّاً على نيل شهادة الدكتوراه في جامعة برينستون، بأنهم يرغبون في استخدام عنوان الدين، والأمر قيد النقاش، ويريدون استخدام الكونفوشيوسية تحت ذلك العنوان.

مارك جورجنسماير: لا شك في أنه لدينا أيضاً مسألة الثقافة. ففي الهند، عندما أراد حزب بهاراتيا جاناتا أن يكون حزباً متديّناً في الأساس دون أن يكون حزباً دينياً بالنظر بالطبع إلى استحالة نشوء حزب ديني في الهند العلمانية، اعتمد مصطلح، «هندوتفا»، الذي ابتكره للإشارة إلى «القيم الهندوسية». يبدو الأمر شبيهاً إلى حد كبير بالسياسة الأميركية، أليس كذلك؟

روبرت بيلاّ: أجل.

مارك جورجنسماير: هم لا يبشّرون بدين معيّن، وإنما يتبنون قيماً هندوسية بكل فخر باعتبارها جزءاً من عرف الهند. هل هذه الطريقة فعّالة؟

روبرت بيلاّ: ذلك أحد تلك المجالات الغامضة. تذكر أن الكثير من البلدان الأوروبية لديها أحزاب ديمقراطية مسيحية تجهر بانتمائها إلى الكاثوليكية، في حين أنها ديمقراطية، وليس لديها أي كنيسة معترف بها...

مارك جورجنسماير: يوجد في السويد. ولإنكلترا كنيسة معترف بها بطريقة ما.

روبرت بيلاّ: لقد أتمّت السويد الاعتراف بالكنيسة. ولا تزال المملكة المتحدة تعترف بالكنيسة بطريقة مبهمة. لكن لا علاقة للأمر بما إذا كان هناك كنيسة معترف بها أم لا. لدينا حزب ديمقراطي في الولايات المتحدة. ولا يوجد في دستورنا ما ينكر عليك الحق في إقامة مثل هذا الحزب.

إن وجود الدين في ميدان عام علماني (بمعنى أنه لا يتطلّب وجود أي دين) مسألة مفتوحة للنقاش.

مارك جورجنسماير: عندما يتحدث الناس، بأسلوب غير مقيّد، عن «الثقافة الدينية»، في حين أن الأمر لا يتعلّق بالدين، من الصعب التمييز.

روبرت بيلاّ: لدي رؤية واسعة للدين. برأيي، هو أمر لا تستطيع الهروب منه. من ضمن تعريفات الدين، بحسب بول تيليش، ولعله تعريفه الجوهري، هو أنه محور اهتمام المرء. فبطريقة ما، لكل شخص محور اهتمام ما.

روجر ويليامز، مؤسس مستعمرة رود أيلاند، وأحد أوائل المعمدانيين لدينا في التاريخ الاستعماري الأميركي، تحدث عن أناس يعبدون «إله الطعام» أو «إله المال». لقد كان يدرك بأن الولاء الأقصى، شبه الديني، لم يكن فحسب ليسوع المسيح وأبُه (his papa).

مارك جورجنسماير: ولقد كان من المعمدانيين. هل تتخيل ذلك؟

روبرت بيلاّ: كان معمدانيّاً، لم يلقَ هؤلاء الأشخاص استحسانه. لقد كانوا في نظره وثنيين. مع ذلك، اعترف بهم كمعتنقي ديانة ما.

عندما ترى ملصقاً على مصد سيارة، كما جرت العادة منذ بضع سنوات في الولايات المتحدة، كتب عليه «من يمت ومعه أكبر عدد من الدمى يَفُوز في النهاية». ما هي الرسالة من ذلك؟ المقصود هو أن الاستهلاكية أصبحت ديانة. بمعنىً آخر، الخلاص لمن يملك أكثر الأشياء. وهكذا، بنظري لا مفرّ من وجود بعد ديني ما، والأمر يصح أيضاً بالنسبة إلى هاتشنز وداوكنز، بالرغم من أنه قد لا يروق لهما ذلك.

مارك جورجنسماير: يقودنا ذلك إلى تايلور. أعلم أنك تثمّن كتاب تشارلز تايلور، The Age of Secularism (عصر العلمانية).

روبرت بيلاّ: تقصد A Secular Age (عصر علماني).

مارك جورجنسماير: عذراً، A Secular Age (عصر علماني). لكنك تتساءل حتماً، كما تايلور، عما إذا كنا مررنا حقّاً بعصر علماني. لكن عبر اعتقادنا بوجود هذا العصر، كوّنا صورة دين متميّزة جدّاً، عبارة عن فكرة في غاية الصلابة والبساطة عن مفهوم الدين. ليس بالضرورة أن يعتنقها كل شخص، وليس الجميع يملكها.

هل كانت العلمانية، كما الدين، فعلاً أمراً ذا أهمية؟ هل كان هذا التمييز قائماً حقّاً؟ هل يشكّل ذلك جزءاً من المشكلة؟

روبرت بيلاّ: يستحق تاريخ العالم التمعّن فيه، ولو أننا لا نملك الوقت حاليّاً لذلك. كان مصطلح «علماني» دينيّاً في البداية.

مارك جورجنسماير: صحيح، كما كان مصطلح «ديني»، نوعان مختلفان من ...

روبرت بيلاّ: كان ببساطة جزءاً من مجمل البنية الدينية. ولم يكن يعني البعد عن الدين.

لكن مع الخروج لا سيما من حروب الأديان عقب الإصلاح البروتستانتي ومساعي البروتستانت والكاثوليكيين معاً إلى ـ تطبيق الأحكام الدينية، بوسائل عنيفة جدّاً أحياناً، قال عدد كبير من المفكّرين الأوروبيين، «كفانا. لنبتعد عن ذلك. لنتخلَّ عن الدين بسبب ذلك».

مارك جورجنسماير: أو ما ظنوّه ديناً.

روبرت بيلاّ: في الواقع، كان الدين أمراً ملموساً عند قيام الكنائس التي كانت تضطهد الناس. نعم، هذا ما كان يعنيه الدين. في المقابل، كانت معتقداتهم، وقيمهم، ومطالبهم الأخلاقية الخاصة، التي كانت تتمحور حول سمو استثنائي لمفهوم الكرامة الإنسانية، نفسها تعبيراً عن العرف الديني. يشير تايلور إلى أن الدين مرّ بمراحل متتالية: في القرن الثامن عشر، "الإيمان بالله، وليس بعيسى..."

مارك جورجنسماير: كما الربوبيون، وكما الأشخاص الذين أسسوا في أميركا...

روبرت بيلاّ: الربوبية. جميعنا نؤمن بالله. وينطبق ذلك في أميركا أيضاً. لم يذكر في أي خطاب رئاسي اسم المسيح، إنما يرد اسم الله في كل خطاب تنصيب رئاسي. إذاً نحن أمّة ربوبية. إن سماع ذلك لن يروق لأصدقائنا الذين يعتبرون هذه الأمّة أمّة مسيحية.

قضت الخطوة الأولى إذن بقول: «نعم، نحن نؤمن بالله، إنما لا نؤمن بتلك الأمور التي يقتل الناس أحدهم الآخر من أجلها».

أمّا الخطوة التالية فهي بالقول: «ما حاجتنا إلى الله، حتى من دون عيسى المسيح؟ فلدينا تقدّم عظيم». ظن الناس في القرن التاسع عشر بأن التقدّم سيأتي مع الألفية الجديدة بمجتمع مثالي، وسنتعامل جميعنا بلطف مع أحدنا الآخر. فأتى التقدم الحديث بالقنبلة الذرية وجميع أشكال الفوضى والكوارث الاقتصادية إلى كثير من بلدان العالم، وهكذا دواليك.

لكننا هنا أمام سلالة، حيث أن كلاًّ من هذه المثل المسمّاة علمانية مشتقة من عرف ديني. وهذا هو جلّ ما يقصده تايلور برأيي، أي أن العلمانية بالمفهوم الذي عهدناها به لا معنى لها في مجتمع لم يترسخ في تاريخ مسيحي. فهي رد الفعل عليه، وبطريقة ما، تطبيق له. على حد قول تايلور، لقد طبّق عصر التنوير والحداثة عناصر في الإنجيل لم تطبق يوماً حين كان للكنيسة قوّة أكبر.

مارك جورجنسماير: بطريقة مثيرة للفضول، تلك رؤية ديتريش بونهوفر للدين كدين مسيحي، ومأخذه بأن مشكلة المسيحية تكمن في الكنيسة. غالباً ما وقفت الكنيسة عائقاً أمام التعبير عن التديّن بطريقة معنوية وروحانية أكثر استناداً إلى الأسس.

روبرت بيلاّ: من هنا نعرج إلى موضوع آخر. وفي طريقنا إليه، علينا أن نستذكر ما قاله جورج برنارد شاو إن «المسيحية قد تكون ذات منفعة إذا ما جرّبناها».

لكن الهجوم على الكنيسة، أو على ما اصطلح غالباً على تسميته في أميركا الدين المؤسساتي، أصبح شائعاً جدّاً بين الأشخاص الذين لا يزالون ينظرون إلى أنفسهم على أنهم «روحانيون». قد لا أكون شخصاً متديّناً، أي أنني لا أرتاد الكنيسة، لكنني روحاني، بمعنى أنني أقرأ كتاباً عن البوذية الصينية أو ما شابه.

تلك إذاً طريقة أخرى لتجزئة المفهوم، وهو ليس ببعيد عن الدين في نظر أي عالم اجتماع. لكن في المقابل، يشير ذلك نوعاً ما إلى طبيعة مجتمعنا، بحيث أن أعيان الكنيسة أنفسهم غالباً ما هاجموا الجانب «المؤسساتي» للكنيسة باعتباره قمعيّاً.

لكن كوني عالم اجتماع، أقول لك بأنه لولا الجانب المؤسساتي، ما كان هناك دين في وقت قصير، وهؤلاء الأشخاص الذين يملكون روحانية خاصة بهم ستزول معهم.

مارك جورجنسماير: لا دين مسيحيّاً، لكن كان هناك دين العلمانية بالطريقة التي تحدثت بها عنه للتوّ.

روبرت بيلاّ: أجل، ما كانت المسيحية لتكون سائدة، هذا أمر لا شك فيه.

مارك جورجنسماير: كنت تتحدث عن تايلور. يميّز تايلور بشكل مثير للاهتمام بين ثلاثة أنواع من العلمانية: الانقسام بين الكنيسة والدولة، وتلاشي المعتقدات والممارسات في الثقافة الشعبية، ومن ثم البحث عن معنى وأخلاقية في الحياة العلمانية، وهو أمر يستميلك إلى أقصى حد وحيث تكمن مصالحك، بأسلوب دوركايمي فعلي، لأن هذا النوع من الدين هو دين المجموعة.

لكن ما أريد الوصول إليه هو اختلافك البسيط مع تايلور حول مفهوم ما بعد زمن إميل دوركايم القائل أن نوع العلمانية هذا مختلف أو بعيد عن مفهوم دوركايم إلى حد ما. ما أقلقك ليس أن تايلور لا يفهم على ما يبدو دوركايم كما فهمته أنت فحسب، إنما أيضاً أنه لم يفكّر حتى في محاولة فهمه.

روبرت بيلاّ: السؤال هو ما إذا كان مجتمع لا وجود لأي شيء مهم مشترك فيه ممكناً. أعتبر، مرّة أخرى على أسس اجتماعية، بأن مثل هذا المجتمع مستحيل.

مارك جورجنسماير: حتّى مجتمع مؤلف من فردانيين تعبيريين جشعين، وأنانيين، واستهلاكيين مثلنا.

روبرت بيلاّ: وحتى اليوم، مع أن الدول الأمم لا تزال حتماً مهمة إنما ليست بأي شكل من الأشكال المجتمع الأوحد المهم، ومع أننا نعمل بطرق شتى على المستوى العالمي، لا الوطني، ثمّة إجماع قيمي واسع الانتشار، إنما ليس مطلقاً ويتخلله شكوك وترددات، أو ما يسمّى بإجماع حقوق الإنسان، بأن أي مجتمع تنتهك فيه كرامة الفرد هو مجتمع سيئ وسيكون عرضة لجميع أنواع الانتقادات. يضم كل مجتمع أشخاصاً يؤمنون بشدّة بذلك. ففكرة أن الأرض مقدسة إلى حد ما وأن انتهاك مناخنا أمر خاطئ، وخاطئ جدّاً، وهو أمر يشبه الخطيئة وفق نظرية كالفين بعض الشيء، رؤية تتخطى أي أمة ويتشاطرها ملايين الأشخاص في أنحاء العالم.

بعبارة أخرى، حتّى على المستوى العالمي، ثمّة معتقدات مشتركة لها تداعيات. برأيي، طالما هناك ما يكمن تسميته بالمجتمع العالمي، ستجد بعض المعتقدات العالمية، لأن هذين الأمرين متلازمان دوماً من الناحية الاجتماعية.

مارك جورجنسماير: معتقدات بمعنى قيم مشتركة أو حساسيات أخلاقية؟

روبرت بيلاّ: والمفاهيم المشتركة عن المقدس، أو القداسة، أو كرامة الفرد، أو حرمة الأرض. الأمر لا يقتصر فحسب على المعتقدات المعرفية، وإنما هناك بعد قيمي ديني وأخلاقي عميق.

مارك جورجنسماير: لكن كأنك تقول بأن أي نوع من الحساسية الأخلاقية المشتركة، بمعنى حس مشترك بمصدر معنى، له طابع ديني.

روبرت بيلاّ: إذن؟ هذا ما يسميه بول تيليش «بعد العمق»، الموجود في كل مضمار من مضامير الحياة.

مارك جورجنسماير: لكن على الصعيد الاجتماعي، يفترض ذلك وجود جماعيّة.

روبرت بيلاّ: بالطبع، هذا هو المغزى برمّته. لو لم يكن هناك جماعية، لانتهى الأمر بنا إلى حرب الجميع ضد الجميع بحسب مفهوم هوبز. تسير السياسة الأميركية حاليّاً في هذا الاتجاه على ما يبدو، أليس كذلك؟

مارك جورجنسماير: صحيح. وهل تظن بأن الدولة الأمة بقي لديها ما يكفي من طابع الجماعية لعرض هذا النوع من القيم المشتركة..

روبرت بيلاّ: الأمر متغير جداً. من اللافت كيف لا تزال الولايات المتحدة تتمتع بحسّ قوي من الهوية الوطنية، في حين أن هذا الحس ضعيف في معظم البلدان الأوروبية. تشهد اليابان، التي

أمضيت فيها فترة كبيرة من حياتي وأنا أدرس، نهضة لقومية من نوع محدد، قومية غير عنيفة، غير عسكرية، وإنما شبيهة إلى حد كبير بما حدث في ثلاثينات القرن الماضي.

مارك جورجنسماير: أتساءل ما إذا كان الاتّحاد الأوروبي في أوروبا لا يعبرّ بطريقة ما عن هوية مشتركة...

روبرت بيلاّ: صحيح

مارك جورجنسماير: لا سيما في ما يتعلق بـ.... لنأخذ على سبيل المثال الخلاف الذي أحدثته الرسومات الكاريكاتورية في الدنمارك.

روبرت بيلاّ: أعتقد أن الاتحاد الأوروبي هو جهد جزئي للتعالي فوق ما يعرف اليوم بقومية منزوعة الشرعية كانت السبب في نشوب حروب مروّعة. مع ذلك لا يزال يناضل. من ثم شهدنا ظهور ولاءات إقليمية، كما في الويلز واسكتلندا وهذا البلد وذاك. كذلك يوجد في إسبانيا ولاءات إقليمية. ما هي المنطقة التي تشكل برشلونة.......

مارك جورجنسماير: كتالونيا

روبرت بيلاّ: الكاتالونيون والباسكيون. يريد أن يحظى بعض من ينتمون إلى هذين الشعبين بدولتهم الخاصة، بينما يود آخرون أن تكون ألاسكا دولتهم الخاصة.

مارك جورجنسماير: يعتقد بعضنا بأنّه ربما يجب أن تكون كاليفورنيا دولته الخاصة وأن الشعوب الأخرى لا أهمية لها.

روبرت بيلاّ: نعم ولا سيما كاليفورنيا الشمالية التي لا تبالي بوجود كاليفورنيا الجنوبية.

مارك جورجنسماير: اسمح لي، أنا صرت أنتمي إلى جنوب كاليفورنيا. ولكنني أعتقد بأن كاليفورنيا شبيهة جدّاً بألاسكا من حيث شخصيتي.

ما رأيك بالعلمانية المتشدّدة؟ فلنأخذ على سبيل المثال قضية الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية وهذا النوع من الشعور القوي الذي يعترينا من أجل الدفاع عن حرية التعبير، فمضايقة المسلمين أمر مُدان.ففي تركيا، قامت تظاهرات في الشوارع.

روبرت بيلاّ: للأسف، إن الشعور المعادي للإسلام في أوروبا مماثل تماماً للردّ الذي جاء على الهجرة الضخمة التي شهدناها في الولايات المتحدة الأميركية. يشير خوسيه كازانوفا، أستاذ علم

الاجتماع في جامعة جورج تاون، الذي كتب بإسهاب عن الدين السياسي في العالم الحديث، إلى أنّ ما يدّعيه الأوروبي نحو الإسلام يلتقي بشكل كبير مع ما صدر عن الأميركيين بشأن الكاثوليك في أواخر القرن التَاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بأنه بعيد كلّ البعد عن الديمقراطية، وأن ولاءه لقوى خارجية، وأنه يقوّض قيمنا، وأنه أمر سيء. وبالتالي، فإنّ تناول هذه المقدسات في الإسلام، والاستهزاء بها، يعدّ نوعاً من السخرية، إذا جاز التعبير. أعتقد بأن حرية التعبير أمر أساسي للغاية في أي مجتمع ديمقراطي. ولن أقول بأنهم يجب ثنيهم عن القيام بذلك،إ نما يبدو لي بأن الدافع وراء القيام بذلك ليس محبذاً على الإطلاق.

مارك جورجنسماير: لقد كان الدافع السخرية من المسلمين إذن.

روبرت بيلاّ: صحيح.

مارك جورجنسماير: ألم يتخلّل ذلك أيضاً انطباع، كما حدث مع الكاثوليك، «بأنهم متدينون ونحن لا»، أي هذا النوع من تفوّق القيم الثقافية العلمانية التي...

روبرت بيلاّ: ليسوا «متدينين» فحسب، وإنما «يهدمون ثقافتنا». حتى لو كنتَ شخصاً متديّناً غير مسلم، قد يخطر ببالك بأنهم يهدمون تراثنا المسيحي، أو يهدمون الثقافة الغربية، أو أي شيء. وكما قلت سابقاً، اعتقد العديد من المسيحيين، منذ زمن وجيز، ليس في أوروبا فحسب، وإنما في هذه البلاد أيضاً، بأن اليهود كانوا «يهدمون»الحضارة الغربية وكانوا يشكلون خطراً حقيقيّاً. لذلك، فإن هذه الحملة المناهضة للمسلمين قديمة العهد وقد مررنا بها من قبل.

مارك جورجنسماير: لكن إذا ما التفتّ إلى الجانب الآخر، ستجد الجهاديين المتطرفين الذين يرون الأمر عينه بالضبط في ما يخيّل إليهم أنه تهديد من الغرب العلماني.

روبرت بيلاّ:نعم صحيح.

مارك جورجنسماير:هم يعتقدون أن هذه العلمانية قد ظهرت من أجل تدمير كل ما هو جيد وذي قيمة وعفّة في ثقافتهم.

روبرت بيلاّ: أجل. مع ذلك، إنّه لمن السخرية، أن يقتل الجهاديون، لا سيما القاعدة وتوابعها، من المسلمين أكثر بكثير من غير المسلمين. فهم يكنّون الكراهية للشيعة بوجه خاص، وهم الذين فجّروا تلك المساجد في العراق، الأمر الذي كاد أن يتسبب بنشوب حرب أهلية، وتسببوا بمقتل آلاف الأشخاص من كلا الجانبين. أما بالنسبة إلى المتدينين الفعليين، فكراهيتهم موجّهة بشكل

أساسي نحو إخوانهم المسلمين. إنهم يكرهون الأنظمة التي تتواجد في السلطة في منطقة الشرق الأوسط. يكرهون النظام السعودي، ويكرهون النظام المصري.

مارك جورجنسماير: العدو القريب والعدو البعيد.

روبرت بيلاّ: تعتبر أميركا سيئة لأنها في المقام الأول تدعم هذه الجماعات التي تكنّ لها الكراهية في بلدها.

مارك جورجنسماير: ولكنها ليست سيئة لأنها العدو البعيد الذي يدعم العدو القريب فحسب، كما قلتَ، وإنما لأنها دولة علمانية، أي أنها مناهضة للدين باعتبارها عدوة الدين.

روبرت بيلاّ: نعم.

مارك جورجنسماير:عندما أجريت مقابلة مع (أبو حليمة)، أحد المتورطين في تفجير مركز التجارة العالمي في العام 1993، سألته عن المسيحية، وفي حال كانت أميركا أمّة مسيحية، فهل من شأن ذلك أن يزيد الأمر سوءاً أم بالعكس؟ فأجاب لا بالعكس، فعلى الأقل سيكون لديها بعض القيم. فمشكلة أميركا اليوم بالنسبة إليه أنها كانت مناهضة للدين. وهو بطبيعة الحال كان يقصد الإسلام بوجه خاص. ولكنه ضمناً، كان يضمر كراهية شديدة لمن يناهضون الدين، هذه الكراهية التي كانت لتضعف بعض الشيء لو كانت أميركا أمة مسيحية.

روبرت بيلاّ: المفارقة بالطبع هي أن أميركا أقرب إلى كونها دولة مسيحية من أي بلد أوروبي. حاول فقط مهاجمة المسيحية وإطلاق حملة سياسية، وسترى كم هي فعّالة في هذا البلد. لذا أعتقد بأنه لم يفهم أميركا بالشكل الجيد. بالطبع، من وجهة نظر مسلم متشدد، المسيحيون هم أهل كتاب، ولا يجب التعرّض لهم.

مارك جورجنسماير: يقول جهاديون آخرون أن أميركا تخفي في الحقيقة أجندة مسيحية. تؤكّد وجهة النظر هذه بأن العلمانية غير موجودة فعلاً، وبأنّ الحضارات هي دينية في الأساس، وبأنّ العلمانية في أميركا هي في الواقع علمانية مسيحية، وهذه النقطة لا تختلف كثيراً عما أثرته أنتَ أو تايلور.

روبرت بيلاّ: نعم. في الواقع هذا الأمر صحيح من الناحية التاريخية. فالعلمانية بحدّ ذاتها قد ظهرت في مكان واحد فحسب، ألا وهو الغرب. أما الإسلام فلم يُظهر أي حركة وطنية يمكن تسميتها بالعلمانية. كان يوجد علمانيون عرب وإيرانيون وغيرهم، ولكنهم تلقوا تعاليمهم في مدارس غربية، فاصطبغوا بالعلمانية من الغرب. حتى أن هناك العديد من المسلمين الورعين الذين

كان يُطلق عليهم المسلمون الحداثويون الذين تقبّلوا فكرة فصل الكنيسة عن الدولة أو الدين عن الدولة. لكن هذه الفكرة نابعة من الغرب، لا من الأعراف الإسلامية. ونجد ذلك أيضاً في الهند كما في شرقي آسيا. تعتبر فكرة العلمانية ككل فكرة حديثة وغربية، لذا تجدها غريبة حين تنتقل خارج الغرب.

مارك جورجنسماير: لكن هذه النقطة لا نجدها لدى اليمين المسيحي في أميركا، على سبيل المثال، الذي يرتعب من العلمانية، والذي ينظر إلى السياسات والثقافة العلمانية كعدو للدين، ما يجعل تفكيره أقرب إلى تفكير (أبو حليمة) والجهاديين المسلمين حول العلمانية باعتبارها عدواً الدين. هل هم ببساطة مخطئون؟ أم هم على حق ولكن العلمانية في الغرب هي شكل من أشكال الدين المختلف عن دينهم، وبالتالي لا تزال تتخللها عيوب جوهرية؟

روبرت بيلاّ: إذا ما عدنا، هنا أيضاً، إلى الفكرة المقلقة حول هذا الموضوع، بأن العلمانية بصدد تقويض ديننا المسيحي، سنعود بذلك إلى الأصولية التي تعتبر اختراعاً أميركيّاً منذ العقود الأولى للقرن العشرين و...

مارك جورجنسماير: تقصد «أسس المسيحية».

روبرت بيلاّ: صحيح. كان المسيحيون الآخرون المستهدفين الرئيسيين. بما أنهم كانوا من البروتستانتيين، فتجدهم ممتعضين من غيرهم من البروتستنتاتيين من حولهم الذين تأثروا بشدّة بالأفكار العلمانية. لقد كانوا في غاية التحرّر. لم تكن الحرب في الواقع ضدّ العلمانية بحدّ ذاتها بقدر ما كانت حرباً بين جماعات تعتبر نفسها مسيحية.

مارك جورجنسماير: يبدو كما لو أنّ مفكّري عصر التنوير قد اخترعوا فكرة «العلمانية» هذه لحمايتهم من الدين المتشدّد، ولكن هذا الدين قد ظهر اليوم بوجه خاص بسبب هذه العلمانية بهدف مواجهتها.

روبرت بيلاّ: تمنيت لو أنني شهدت علمانية منظمة تهاجم الدين في هذا البلد. فبصرف النظرعن العدد القليل من المثقفين غير الناضجين، أنا لا أرى أي حركة علمانية واسعة النطاق في الولايات المتحدة الأميركية.

مارك جورجنسماير: مع ذلك، فإنّ الخوف الشديد الذي ينتاب اليمين المسيحي، أي أن يقوم العلمانيون بفرض الإجهاض و..

روبرت بيلاّ: ربما ذلك صحيح. لكنني أعتقد بأنهم أكثر غضباً تجاه المسيحيين الآخرين منهم تجاه العلمانيين. فالأشخاص المتدينون يريدون أن يكونوا هم على حق، وجميع المتدينين الآخرين على خطأ.

مارك جورجنسماير: لكن ما يثير اهتمامي هو أنّ صعود اليمين المسيحي في الولايات المتحدة سيظهر في بلد غير مناهض أساساً للدين، وتتخلّل قيمه العلمانية، كما أشرت، قيم الدين المسيحي .

روبرت بيلاّ: كما تعلم، وكما أشارت كتاباتك، غالبية هذه الأمور تتعلق بقضايا الهوية، والناس الذين يشعرون بأن هويتهم تتقوّض، من قبل المجتمع الذي يعيشون فيه، يتمسكون بأشكال من المعتقدات الدينية من أجل التأكيدعلى احترام ذاتهم وكرامتهم.

مارك جورجنسماير: هذا يأخذنا إلى وضع العولمة المعاصر. إنها مشكلة الجميع في عصر العولمة.

روبرت بيلاّ: هذا صحيح بالفعل.

مارك جورجنسماير: حين يتمكن الجميع من العيش أينما كان، ويطبقون هذا الأمر، سيفتقرون إلى حس أنهم يملكون مجتمعاً مبنيّاً على أسس.

روبرت بيلاّ: صحيح، أنت تتمسك إذن ببعض الهواجس، والهواجس بشكل أساسي. ما هي قصّة الحجاب؟ هل المعنى الكلي للشريعة يتحدّد حول ما إذا كانت الفتاة ترتدي الحجاب أم لا؟ ذلك شبيه بحق المسيحيين في هذا البلد الذي يركّز على مسألة الإجهاض التي لم تكن يوماً مشكلة حتى وقت قريب جدّاً.

مارك جورجنسماير:صحيح. كذلك، لم يكن الشذوذ الجنسي مشكلة بالعادة لدى المسيحيين.

روبرت بيلاّ: ولا نَنْسَ زواج المثليين الذي لم يكن في الواجهة أيضاً. ففي أوائل القرن العشرين، لم يكن التركيز على شرب الخمر فحسب..

مارك جورجنسماير: كانت والدتي عضواً في اتحاد النساء المسيحيات لمكافحة الكحول.

روبرت بيلاّ: ولكنهم كانوا أيضاً معارضين للرقص وللطلاق. تلك هي المسائل المحدّدة التي كانت تحدّد هويّتهم.ما الأمر المهم الذي سيحققه الواعظ الإنجيلي بمهاجمته الطلاق كل أسبوع

في هذه الأيام، في حين أنّ نصف رعيّته مطلّقون؟ هذه الأمور متغيرة، إذ ليس لها أي أصول في العهد الجديد، إنما تحوّلت إلى مواضيع حساسة تحدد من هو الصالح ومن هو الطالح.

مارك جورجنسماير: سيصدمون حين يعلمون بأنّ الدوافع وراء تديّنهم الشديد ليس دينيّاً، وإنما، هو في الواقع اجتماعيٌّ.

روبرت بيلاّ: صحيح.

مارك جورجنسماير: هم يحاولون الحصول على هوية ما، أو مطلب ما، وعلى بعض الجذور الثقافية. قد يكونون على صواب في عصر العولمة هذا، وذلك لأنّ الدين التقليدي أو الهويات الدينية، كسائر الهويات التي أوجدتها المجتمعات، تتعرّض للهجوم. فهي هشّة ولم يعد لديها جذور جغرافية أو سياسية تحميها.

روبرت بيلاّ: لكن لسوء الحظ، معظم الجماعات الدينية المتشدّدة هذه ليست تقليدية على الإطلاق، إنما حديثة للغاية وجاهلة بالأعراف.

مارك جورجنسماير: إذن هم يتحرّكون ردّاً على خوف حديث العهد.

روبرت بيلاّ: وتركيزهم منحرف بشدّة في ما يتعلق بأي فهم أساسي للعرف الذي لا يعرفون منه إلاّ القليل. يدرّس أحد طلابي مادّة علم اجتماع الدين، وفي سبيل أن يأخذ فكرة عن طلابه الموجودين في الصف، وزّع اِستبانةً صغيرةً عليهم يتضمن بعض الأسئلة من بينها تحديد الهوية الدينية الشخصية في الخانة الصحيحة: كاثوليكي، بروتستانتي، يهودي، وغيرها، و«أخرى». فوضع عدد كبير من طلابه المسيحيين إشارة في خانة «أخرى».

مارك جورجنسماير: ذلك مثير للاهتمام، لأنهم اعتقدوا بأنهم أقلية.

روبرت بيلاّ: لقد زال المفهوم القائل بأن المسيحيون كانوافي الماضي منقسمين بين كاثوليك وبروتستانت. لم يكن يدرون ما هي البروتستانتية في الأصل. وبالحديث عن العرف، هؤلاء الأشخاص أميّون جداً، ولا يعلمون أي شيء عنه، باستثناء بعض قضايا الهوية التي من أجلها هم مستعدون لقتال أشخاص آخرين.

مارك جورجنسماير: صحيح. ولا أعتقد أن جهلهم للعرف يشكّل مشكلة، إلاّ في حال صاروا متكبّرين ومتزمّتين جدّاً في ما يتعلق بمحاولتهم المحافظة على ما يتصورونه حول هذه الفكرة الجديدة المبتكرة للعرف. هنا ندخل في إطار السياسة.

روبرت بيلاّ: ما يحدث بطبيعة الحال أنه عندما بدأ الإنجيليون باتّخاذ منحىً أكثر جدية وبالتعلّم، أصبحوا من الأساقفة البروتستانت.

مارك جورجنسماير: هذا الأمر ليس بسيّئ، أليس كذلك؟ ففي إحدى النقاط المثارة في إحدى مقالاتك، استبعدتَ قيام دين عالمي. لكن في عصر العولمة، حيث لا يمكن لهذا التعلّق الشديد بالهويات الذي نشهده لدى المجموعات الدينية المتطرفة بالتأكيد أن يكون انعكاساً للمستقبل ـ كان الله في عوننا إذا كان هذا هو الحال ـ سنتتجزأ جميعنا، وستكثر الحروب القبلية. ألا يوجد إمكانية قيام مجتمع مدني عالمي تتخلله قيم مشتركة ومواطنية عامة في هذا العالم؟

روبرت بيلاّ: نعم هذا بالضبط ما كنت أشير إليه في السابق عندما تحدثت عن أجندة حقوق الإنسان والبيئة. أعتقد بأنه يوجد عنصران من مجموعة مشتركة من المعتقدات التي..

مارك جورجنسماير: ليس حصراً لأميركا..

روبرت بيلاّ: لا، بالطبع لا.

مارك جورجنسماير: ولكن كجزء من عالم يتّسم بالعولمة الكونية حيث نعيش نحن.

روبرت بيلاّ: يؤكّد على ذلك ملايين الأشخاص حول العالم

مارك جورجنسماير: ألا يوجد عمق ديني في الطريقة الدوركايمية التي تستخدمها؟

روبرت بيلاّ: نعم يوجد. بالطبع يوجد.

مارك جورجنسماير: هذه المناقبية المشتركة في الميدان العام هي بحث مشترك عن المعنى.

روبرت بيلاّ: من دون شك. نحن نملك اقتصاداً عالميّاً يفتقر لجميع أنواع الرقابة أو التنظيم، ونحن بحاجة ماسة إلى مجتمع مدني عالمي من أجل ألاّ نسمح للاقتصاد بالقضاء علينا. فلدينا مؤسسات وليدة، ولدينا قانون دولي، ويوجد بعض الهيئات الدولية إنما الضعيفة جدّاً مقارنة مع القوة الخارقة للاقتصاد العالمي. في هذا الإطار، قال يورغن هابرماس وبعض المفكرين الأوروبيين الآخرين أننا بحاجة إلى بناء مجتمع مدني عالمي. إذا كنت ستعمل على بناء مجتمع مدني عالمي، أعتقد أنّ إطاراً من المعتقدات المشتركة كفيل بأن يمنحها جزءاً من الاستمرارية. وبالطبع تستطيع أن تلاحظ بأن من يتحدثون عن مجتمع مدني عالمي لديهم التزام قوي على سبيل المثال بحقوق الإنسان والديمقراطية. جميع هذه الأمور في حالة من الغليان والاضطراب. وفي الوقت الحالي، تقوم مراكز القوة الاقتصادية والسياسية المركّزة بما تشاء مع التغاضي عن جميع هذه الأمور.

مارك جورجنسماير: لكن المرء يأمل لو أن بإمكانه تغيير ذلك في مرحلة ما في حال توفّرت بعض أدوات العدالة والمساءلة، فمنظمة التجارة العالمية تتعرض لضغوط متزايدة من أجل تقبّل تسويات تجارية إضافية، فضلاً عن معايير العمل وحماية البيئة.

روبرت بيلاّ: إذا فكّرت في الأمر، فستجده مؤثراً جدّاً، مع أن غالبية الناس لا يدركونه، حيث يتمركز الإسلام الرجعي والأكثر تطرفاً في المملكة العربية السعودية. فالحركة الوهابية هي التي أنتجت القاعدة وتنظيمات أخرى مماثلة، وهم قادرون على نشر هذه المعتقدات الإسلامية الرجعية اليمينية لأنهم يملكون أموالاً طائلة في جميع أنحاء العالم. إنهم أصدقاؤنا وحلفاؤنا الأقوى.

مارك جورجنسماير: نحن بحاجة إلى نفطهم.

روبرت بيلاّ: جورج بوش على علاقة وطيدة بالعائلة المالكة السعودية.

مارك جورجنسماير: إذا كانت (طائفة) الأميش (Amish) تملك النفط، فسنبني صداقات معهم.

روبرت بيلاّ: ما الذي يتحدثون عنه؟ الحرب على المتطرفين الإسلاميين؟ هم من يدعم التطرّف الإسلامي بمليارات الدولارات. بالفعل لم يكن أسامة بن لادن ليصل إلى ما وصل إليه لولا المال الأميركي الذي تدفّق إلى أفغانستان لمحاربة الاتّحاد السوفياتي. نحن إذن كنّا نموّل الإسلام المتطرّف، وغالبية الأميركيين غير مدركين لذلك.

مارك جورجنسماير: صحيح. فهم يعتقدون بطبيعة الحال أن أمثال بن لادن في هذا العالم، وكل من يشاركه جنون العظمة هذا لا يرفضون العولمة، وإنما ينتهزونها ليقيموا.

روبرت بيلاّ: الخلافة الجديدة التي ستحكم العالم بأسره تحت سلطة خليفة واحد.

مارك جورجنسماير: صحيح. ألا تعتقد بأن ذلك سيكون نوعاً مختلفاً من الدين العالمي؟ دعني أنقلك إلى النقطة السابقة؛ في حال توفر نوع من البعد الديني لمجتمع مدني عالمي، تحدثت سابقاً عن أنه سيبنى، لكن يبدو لي بأنه سيظهر، ولا داعي لأن تبنيه. إنّه مجرّد بعدٍ حول استيطان الأرض، وأن تكون من المواطنين المعنيين وتتفاعل بطريقة أو بأخرى. أما في حال كان لهذا المجتمع عمق ديني، فماذا الذي قصدته حين شككتَ باحتمال وجود ديني عالمي؟ هل كنتَ تعني بذلك الدين بمعناه الضيّق؟

روبرت بيلاّ: أعتقد بأن الدين يعمل على مختلف الأصعدة، لكنني لا أعتقد بأنّ ما نسمّيه الأديان العالمية، والأعراف العظيمة، ستتوارى وراء بعضٍ من التجانس العالمي، إنما ستبقى جزءاً

من الحوار العالمي. وسيكون هناك عناصر يمكن أن تتشاركها المجموعات الدينية الرئيسة. كما تعلم، حاول عدد كبير من المفكرين المسلمين وضع نسخة إسلامية عن حقوق الإنسان من دون نقل الليبرالية الغربية ببساطة، وإنما عبر البحث عن مصادر في الشريعة الإسلامية، والتي بدورها تؤكّد على هذه المعتقدات المشتركة. إلاّ أنهم لن يتخلّوا عن إسلامهم بالرغم من أنهم قد يجدون أرضية مشتركة مع المجموعات الأخرى. وعند الحديث عن «دين واحد»، يقصد عادة بـ«الدين» المعنى التقليدي له، أي المسيحية، أو الإسلام، أو الهندوسية، أو الكونفوشيوسية، أوغيرها. لا أعتقد بأننا سنلتزم بدين واحد من هذا المنطلق. فالحضارات العظيمة تتفكّك دائماً إلى حدّ ما، إنما ليس بالطريقة التي يتصورها هنتنغتون. إذ ليس بالضرورة أن تدخل في صدام، فهي تملك القيم التي قد تستمرّ، وبالفعل لا يزال الكثير من القيم الناتجة من بعض الحضارات قائماً.

مارك جورجنسماير: وقد تكون هذه القيم جزءاً من هذا المجتمع المدني العالمي، جزءاً من الطابع الديني للمجتمع العالمي.

روبرت بيلاّ: بالضبط. سيحصل توازن بين ما يوحّدنا وما هو تعددي، على أمل أن نكون مجتمعاً متسامحاً وواضحاً.

مارك جورجنسماير: يمكن التفكير بالطابع الديني للمجتمع المدني العالمي على أنه علماني بالطريقة التي تحدثنا فيها.

روبرت بيلاّ: صحيح.

مارك جورجنسماير: فهو يتميّز في النهاية بالبعد الديني، أو بخصائص دين معيّن عند النظر إليه بمنظور ضيّق. لنأخذ مثلاً منطقة البحر الأبيض المتوسط، التي كانت إلى حدّ ما منطقة تسودها العولمة في ذلك الوقت.فمن كان ليظنّ أن الطائفة اليهودية الصغيرة للغاية، والتي كسبت شعبية كبيرة جدّاً عند ظهورها في العالم الروماني، قد تلقى نجاحاً بين ليلة وضحاها وهي التي نشأت حديثاً كدين عالمي يمكن أن يضمّ كافة وجهات النظر والثقافات، فضلاً عن استيعاب ثقافتها وطقوسها ومعتقداتها لعبادة الأوثان أيضاً؟ فهل يمكن أن تتصور فرعاً كبيراً جدّاً في الإسلام يمكن أن يحتضن أشخاصاً كانوا يعتقدون أنفسهم في ما مضى مسيحيين أو علمانيين؟

روبرت بيلاّ: كلا، لا أعتقد ذلك.

مارك جورجنسماير: أنت لا تعتقد ذلك، لكن في الواقع سيتحقق ذلك عند وجود مجتمع مدني عالمي، أي مجتمع يتميّز بشيء من الطابع الديني أو العمق الديني.

روبرت بيلاّ: نعم، لكن ذلك لن يتحقق لأن المسيحية والإسلام يدعيان أنهما دينان عالميان، إلاّ أنّ ذلك لم يكن يوماً صحيحاً. لطالما تصديا للأشخاص الذين قالوا، «أخرجوا من هنا. لا نريد أن نصبح مثلكم». لاقت هاتان الديانتان نجاحاً أكبر مع الأشخاص القبليين أكثر منه مع من ينتمون إلى بعض الحضارات المرموقة.

فإذا نظرت إلى الإمبراطورية الساسانية قبل أن يدمرها الإسلام في القرن السابع، فستجد ثقافة فارسية عظيمةقد جعلت الزرادشتية ديانة للدولة، كما لو أنهم يقولون. «نحن لسنا مسيحيين». كانوا في أغلب الأحيان يخوضون الحروب مع البيزنطيين. ولسوء الحظ دمّروا بعضهم بعضاً، مما مكّن المسلمين من السيطرة عليهما.

لكن في جميع الأحوال، لا أعتقد بأنّ الأديان العالمية التي شهدناها في السابق ستتكرّر من خلال دين عالمي جديد. فبالنسبة إلي، هذا الاحتمال مستبعد كليّاً، وستكون المسألة ذات مستوى مختلف من الفهم المشترك الذي لن يحجب الأعراف السابقة أو حتى يشملها بشكل كامل.

مارك جورجنسماير: ومن المحتمل أن يكون امتداداً لما اعتقدناه ثقافة علمانية في الغرب؟

روبرت بيلاّ: نعم، من دون شك.

مارك جورجنسماير: مع عمقٍ ديني، كما ناقشتَ فيها المسألة أنتَ وتايلور.

روبرت بيلاّ: يعلم إيرانيو اليوم المنشقون، على الرغم من أنهم مسلمون ورعون جدّاً، أن هذا الانصهار بين الكنيسة (الجامع) والدولة ما كان ليعود عليهم إلاّ بالضرر، وبأنهم لن يتمتعوا بالديمقراطية إلاّ عندّ الفصل بينهما.

مارك جورجنسماير: لكن الأديان القديمة تزول بهدوء. لو أن هذا مسار تاريخ العالم، فالعكس تماماً...

روبرت بيلاّ: لا أعتقد أنها يجب أن تزول أبداً، وإنما يجب أن تتكيّف وتتغير كما كان الحال دوماً. فما من دين بقي على حاله أو لم يشهد تغيرات مستمرّة.

مارك جورجنسماير: هذا صحيح، ولكنها تتخبط في الوقت الحاضر وتعاني الأمرّين.

روبرت بيلاّ: حسب الأوضاع. فكل عرف يمتاز بآلاف المتغيّرات.

مارك جورجنسماير: لم أكن لأوجّه إليك اتهاماً في أي نقطة سابقة لعلمنا بأننا متفائلان.

روبرت بيلاّ: لا، أنا لست متفائلاً.

مارك جورجنسماير: لكن ذلك يبدو نوعاً من التفاؤل.

روبرت بيلاّ: لا، بالتأكيد لا، إذ أنني أعتقد بأن تركيز السلطة الاقتصادية والسياسة العالمية في الوقت الراهن هو أمر مدمّر ومنيع ضدّ أي شكل من أشكال الرقابة الأخلاقية والطويلة الأمد على حدّ سواء. وبما أن الولايات المتحدة رفضت التوقيع على اتفاقية كيوتو، ومضت في مشاريعها الملوّثة إلى حدّ يفوق الخيال، وبما أننا لو نفّذنا خطّة جيمي كارتر في العام 1979، لكان العالم أفضل حالاً بألف مرّة مما هو عليه اليوم ـ فكّر فقط كم تنتهك هذه السلطة المتحكّمة بالعالم جميع أشكال اتفاقيات القيم. فنحن ندعم الأنظمة الفاسدة في العالم، ونتحدث عن حقوق الإنسان، ولا نطبّق شيئاً منها، ما عدا في المواقع التي نريد الحصول منها على النفط، كالعراق على سبيل المثال. من يتولّى أمر موغابي؟ من يساعد على حلّ مشكلة السودان؟ أو بورما، أكثر البلدان سوءاً في العالم؟ من الذي يهتم بهؤلاء الناس؟ بإمكاننا قطع المياه عن بورما في الوقت الحالي ببساطة وليس شراء نفطها اللعين.

مارك جورجنسماير: أميركا إذن أصبحت العدو الأكبر للمجتمع المدني العالمي.

روبرت بيلاّ: لا تقوم أميركا وحلفاؤها بأي أمر مهم لمساعدتنا في الوقت الحاضر. وبالتالي، فإنّ الصراع اليوم بغالبيته سياسيٌّ وليس دينيّاً.

مارك جورجنسماير: بوب، بالرغم من أنك أمضيت مؤخراً الكثير من الوقت في دراسة الماضي، من الواضح بأنه يخبر الكثير عن المستقبل بتعابير جدلية وتنشد الأمل بتردد. لقد كان بالفعل نقاشاً غنيّاً ومثيراً للاهتمام. أشكر مشاركتك.

روبرت بيلاّ: بكل سرور.

من السيرة الذاتية للمتحاورَيْن

روبرت ن. بيلا: أستاذ فخري في علم الاجتماع في كلية إيليوت للشؤون الدولية في جامعة كاليفورنيا ـ بركلي، حيث درّس لأكثر من ثلاثة عقود، وهو أحد المساهمين الدائمين في منتدى The Immanent Frame. يعتبر أحد أبرز علماء اجتماع الدين في يومنا الحاضر، ومن أهم منشوراته: Beyond Belief، مقالات حول الدين في عالم ما بعد الأعراف (1970)، The Broken Covenant، الدين المدني الأميركي في الوقت العصيب (1975)، Varieties of Civil Religion(1980)، Habits of the Heart (1985)، The Good Society (1991). في العام 2000، منح الرئيس ويليام ج. كلينتون روبرت بيلاّ الميدالية الوطنية الإنسانية.

***** **مارك جورجنسماير:** هو أستاذ في علم الاجتماع، وأستاذ مشارك في الدراسات الدينية، ومدير مركز أورفاليا للدراسات العالمية والدولية في جامعة كاليفورنيا فيسانتا باربرا. ويشغل أيضاً منصب رئيس فريق عمل «مجلس أبحاث العلوم الاجتماعية» حول الدين، والعلمانية، والشؤون الدولية. وهو رئيس الأكاديمية الأمريكية للدين، وأحد المساهمين المنتظمين في منتدى **The Immanent Frame**. تضمّ مؤلفاته الأخيرة: **Global Religion**، عن التحديات الدينية للوصول إلى دولة علمانية **(2008)**، **Terror in the Mind of God**، **Gandhi's Way (2005)**، (نسخة منقحة، **2003**) حول الارتفاع العالمي للعنف الديني. أما المحاضرات التي ألقاها جورجنسماير في جامعة ستانفورد في العام **2006** تحت عنوان **God and War**، فهي صادرة عن منشورات جامعة برينستون.

المفكر المغربي محمد سبيلا

اهتدى الغرب إلى العلمانية لينهي التصادم بين السياسة والدين

أجرى الحوار: إدريس هاني

لم يكن الحوار مع المفكر المغربي محمد سبيلا مركوزاً في مطرح واحد. جالت الأسئلة والأجوبة في فضاءات شتى، سوى أنهّا تلمُّ بجملة من القضايا الفكرية تؤسس لمقاربات عميقة للإشكاليات الفلسفية التي تواجه حركة الفكر الغربي وكذلك الفكر العربي والمشرقي في لحظتهما الراهنة.

سوف يلاحظ القارئ وكأننا في حوارنا وإياه كنا على عجلة من أمرنا. جاءت الحصيلة جامعة ومكثّفة ربما لأن الزمن الذي نحن فيه اليوم يمضي كبرق خاطف، إلا أنه في الآن عينه يمتلئ بما لا حصر من مسائل تنتظر إجابات ناجزة ومُطَمْئِنة.

المحرر

س: ماذا لو كان مدخل حوارنا معكم السؤال عن سبب توقف مجلة «مدارات فلسفية» التي كانت تصدرها الجمعية الفلسفية المغربية والتي توليتم الإشراف عليها.. آلت إلى مدارات حزينة؟ هل هي أزمة البيئة الحاضنة للقول الفلسفي؟

سبيلا: «مدارات فلسفية» ـ المجلة التي كانت تصدرها الجمعية الفلسفية المغربية هي نتيجة مجهود شاهقٍ استكتاباً وجمعاً وطبعاً. أنت تعرف أن المآلات البهيجة هي نتيجة مجهود إرادي ولكن المآلات الحزينة هي بمثابة أقدار قد تكون وراءها نيات خبيثة، وقد تكون نتيجة استنفاذ الطاقة.

من المنظور الشمولي البعيد الأمد يبدو أن ثقافة مثخنة بالأجوبة وتطفح بالحلول والأجوبة الجاهزة ولديها تفسيرات لكل شيء، هي ثقافة تتضايق من الأسئلة القلقة ومن التساؤلات والتفكيكات.

س: لندخل معكم إذاً، إلى فضاء المشكلة الأوسع للقول الفلسفي الراهن: هل ترى أن الدرس السوسيولوجي في مداه المختصر وفي تحليل الاستبانات قد هيمن على الروح التأملية.. ثم ما مصير الفلسفة في سياق هيمنة العلوم الاجتماعية على فروعها النظرية والتطبيقية؟

سبيلا: هناك تناقض قوي بين الروح الفلسفية التي هي روح تراجعية تتعارض موضوعاً ومنهجاً مع التناول العلمي الذي يحاول أن يكون مضبوطاً في خطواته. ولا نَنْسَ أن الكثير من العلوم الاجتماعية وعلى رأسها السوسيولوجيا نشأت باستقلالها عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً وهي لا تـني تردد تبرَّمها من الأصل الفلسفي، وبأنها حققت قطيعة إبستمولوجية مع الفلسفة، وأن التناول العلمي يتسم بالتحديد والضبط والدقة مقابل الفلسفة التي كانت تقدم نفسها كعلم كلي شامل للتاريخ وللطبيعة ولما بعد الطبيعة؛ أي أن الروح العلمية السارية في كثير من العلوم الاجتماعية هي روح وضعية.

نعم تستطيع السوسيولوجيا التخلص من الطريقة التأملية للفلسفة، ومن عمومية موضوعاتها لكنها لا تستطيع أن تتملص أو تتخلص من المضامين الفلسفية؛ بل من الخلفيات والأسس الميتافيزيقية الكامنة في ما وراء العلم والروح العلمية. فكل علم يضمر خلفيات ومسلمات وجذوراً فلسفية يصعب عليه تحليلها ـ ذاتيّاً. لكن لكل صنف معرفي جذوره الأنثروبولوجية، فالفكر الإنساني في حاجة دوماً إلى الفلسفة. فأسئلة وتساؤلات العلم تدور حول مقولة كيف، في حين يذهب الهم الفلسفي إلى مقولة لماذا؟ الفلسفة إذاً، حاجة إنسانية عميقة في الفكر الإنساني.

س: على ما يُلاحظ، لم يعد أحد يأبه للمفاهيم... هل يعني ذلك نهاية الزمن الفلسفي الجميل حيث كانت المفاهيم والاشتغال عليها هو المدخل الرسمي للفكر الفلسفي؟ هل هي نهاية عصر المفاهيم؟

سبيلا: نحن نعيش عصر الثقافة الجماهيرية.. كانت الثقافة والكتابة في العصور الشفوية وفي العصور الكتابية شأناً نخبويّاً لا يبلغه إلا الراسخون. الجديد اليوم هو أننا دخلنا مع التطور التكنولوجي عصر الثقافة الجماهيرية. لاحظ أن المنخرطين اليوم في الشبكة العنكبوتية والذين يدونون مدوناتهم وتغريداتهم ونقراتهم هم بمئات الملايين، كم يكتب من الكلمات في اليوم الواحد وكم يستهلك «القارئ الفرجوي» من مئات الكيلومترات من الأشرطة والفيديوهات؟! لاحظ مع تكاثر القنوات الفضائية تضخم عدد الخبراء والمحللين والمعلقين ـ الجيدين والرديئين، ألسنا أمام تغير جوهري في خريطة القراءة والكتابة؟... هذا قانون اقتصادي.. فكلما شاعت البضاعة قلَّ ثمنها، وربما جودتها وخاصة «البضاعة» الثقافية، وقد حلل الألمان مثل ادورنو ـ بنيامين وانتقدوا

بما فيه الكفاية «الصناعات الثقافية» والثقافة الجماهيرية. المفاهيم صناعة فلسفية بامتياز فهي شغل نخبة النخبة وهذا قدرها.

الترجمة بوصفها استضافة

س: طالما تحدثنا عن الترجمة.. ما الإشكالات الإبستمولوجية التي يتركها تعريب المفاهيم على مستوى الخطاب الفلسفي في المغرب؟ وهل من سياسة لإدارة أزمة المصطلحات؟

سبيلا: الترجمة بلغة سياسية ودبلوماسية استضافة، لا من أجل مجرد الاستضافة، لكنها فعلياً استضافة من أجل التهوية والتلقيح والتخصيب. وهي بالتالي تهوية للنرجسية الثقافية. كانت قد شاعت منذ عقود مقولة سوقتها التيارات الفكرية الارتدادية هي «الغزو الثقافي» قياساً على الغزو السياسي، وذلك بموازاة موجات إعادة ضخ الحياة في التقليد وكنتيجة مباشرة لدعم الفكر

من سيرته الذاتية

ولد محمد سبيلا سنة 1942 بمدينة الدار البيضاء. تابع دراسته العليا بكل من كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط والسوربون بباريس. حصل على الإجازة في الفلسفة سنة 1967 وعلى دبلوم الدراسات العليا سنة 1974 . وفي سنة 1992 حاز على دكتوراه الدولة من كلية الآداب بالرباط. له دراسات فلسفية بعدة صحف ومجلات «الاتحاد الاشتراكي» «أقلام» «آفاق الوحدة» الفكر العربي المعاصر، المستقبل العربي، المناظرة، كما أنه ساهم في تحرير مجلة «المشروع». وهو مدير لمجلة مدارات فلسفية من العدد1 إلى العدد18.

التحق محمد سبيلا باتحاد كتاب المغرب سنة 1967. يتوزع إنتاجه بين البحث الفلسفي والترجمة.

عمل أستاذاً جامعيّاً بكلية الآداب بالرباط، وشغل منصب رئيس شعبة الفلسفة وعلم النفس بكلية الآداب بفاس ما بين 1972م و1980م، وترأس الجمعية الفلسفية المغربية ما بين 1994م و2006م.

التقليداني بعد الطفرة، أو الوليمة النفطية التي وجهت أقساطاً كبيرة من مواردها لإحياء الثقافة التقليدية. حالة الترجمة سيئة في الفضاء العربي بسبب كونها تجارة مربحة.

س: كنتم قد اشتغلتم على الإيديولوجيا.. ربما وجدتم فيها ـ كما تناهى إلينا ـ المعنى والوظيفة التي يلعبها السحر في المجتمعات القديمة أو البدائية .. هل ما زلتم على رأيكم، من حضور هذا السحر، خصوصاً في زمن قيل عنه ـ ربما زوراً ـ أنه زمن نهاية الإيديولوجيا؟

سبيلا: أنا لم أختر موضوع الإيديولوجيا للدراسة كاختيار نظري صرف، بل ان هذا الموضوع كان يقلقني نتيجة ملاحظة دور الإيديولوجيا (الإيديولوجيا الماركسية في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي) في مَغْنَطَة الأشخاص وتكييف الأفكار وقولبتها، ومظاهر التعبئة والحشد والشحذ التي تمارسها القناعات الإيديولوجية، فموضوع الدراسة هي انعكاس لهمٍّ شخصي.

بعد التفرغ عدة سنوات لدراسة الإيديولوجيا، وتتبع مفاصلها المنطقية واللغوية والسياسية

المؤلفات

ـ مدارات الحداثة، 1987م، عكاظ، الرباط. ـ سلسلة كراسات فلسفية، توبقال، الرباط، 1991.

ـ الإيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية.المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1992. ـ الأصولية والحداثة، 1998م. ـ المغرب في مواجهة الحداثة، منشورات الزمن، الرباط، 1999. ـ الحداثة وما بعد الحداثة، 2000م. ـ للسياسة بالسياسة، 2000م. ـ أمشاج، 2000م. ـ دفاعاً عن العقل والحداثة، 2002م. ـ زمن العولمة في ما وراء الوهم، 2005م.ـ حوارات في الثقافة والسياسة، 2006م. ـ في الشرط الفلسفي المعاصر، 2007م. ـ مخاضات الحداثة، 2007م. ـ الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان. 2010م ـ في تحولات المجتمع المغربي، 2011م.

الترجمات

وفي جانب آخر كان له عدد من الترجمات لكتب غربية منها:

ـ الفلسفة بين العلم والإيديولوجيا، ألتوسير، منشورات مجلة أقلام، الرباط، 1974. كانت أولى ترجماته سنة 1974م.

ـ التقنية ـ الحقيقة ـ الوجود لمارتن هايدجر سنة 1984م.

ـ التحليل النفسي لبول، بول لوران أسون، دار الأمان، الرباط، 1985.

ـ نظام الخطاب، ميشيل فوكو، دار التنوير، بيروت، 1986.

ـ تساؤلات الفكر المعاصر، مجموعة من الكتاب، دار الأمان، الرباط، 1987.

ـ حوارات الفكر المعاصر، مجموعة من الكتاب، سوبيادر، الرباط، 1989.

ـ التحليل النفسي لكاترين كليمان 2000.

ـ الفلسفة الحديثة من خلال النصوص، ترجمة واختيار محمد سبيلا وعبد الله بنعبد العالي، دار الأمان، الرباط، 1990.

والعقدية والذاتية الواعية واللاواعية، وكذا الخلفيات الميتافيزيقية للموضوع مع الانفتاح على البنيوية والماركسية والوجودية وعلم الاجتماع، والفلسفة، والتحليل النفسي والمنطق وكل الأدوات التي يمكن أن تساهم في تسليط الضوء على الظاهرة الإيديولوجية في مختلف جوانبها.. انتهيت إلى عدة خلاصات أهمها وأبرزها.. أن الإيديولوجيا بنية فكرية شعورية تتراوح بين الوعي واللاوعي وهذه البنية لها صفات وشروط المعتقد الديني، مما يضفي عليها صفة المعتقد، لكنه معتقد مماثل في بنيته للمعتقد الديني من حيث التكوين والوظائف؛ مع فارق أساسي هو أنه معتقد دنيوي في مضمونه (حتى وإن غابت عنه جذوره الميتافيزيقية) من هذه الزاوية فالإيديولوجيا عقيدة أو أقرب ما تكون إلى العقيدة في شكلها بمحتويات دنيوية.

س: ترجمتم التعريف الفيبري الأثير للحداثة بوصفها نزع الابتهاج عن العالم .. لماذا نزع الابتهاج وليس السحرية أو الساحرية عن العالم؟

سبيلا: الفرنسيون حاروا في ترجمة المصطلح الفيبري (Entzauberung) فنحتوا مصطلح (Désenchantement) الذي هو مصطلح لا يخلو من غموض. ولعل كلمة نزع الابتهاج هي أقرب للمصطلح الفرنسي وقد استعملت أيضا نزع الزهور.

وأخيراً عاد الفرنسيون في الترجمات المتأخرة إلى استعمال لفظ (Demagification) وهو أقرب إلى المصطلح الفيبري.

وهنا تسعفنا العربية كثيراً لأن السحر في العربية ذو دلالتين: السحر بمعنى (la Magie) والسحر بمعنى الفتنة، وبذلك يعتبر مصطلح نزع السحر بمعنييه مستوفياً للدلالة.

النظرة السحرية والميثولوجية للعالم تجعله مأهولاً بكائنات وقوى تؤنس الإنسان وتعطي معنى ما لحياته ومصيره وتنثر أزهاراً ووروداً، في حين أن النظرة العلمية من حيث هي نقيض المنظور السحري تخلي العالم وتفرغه من «ساكنيه»، وتجعله أشبه ما يكون بهيكل عظمي تتجاذبه فقط القوى الفيزيائية والتفاعلات الكيميائية.

الحداثة الجارفة

س: ما مصير الحداثة في المجال العربي وبالتحديد داخل ما يمكن التعبير عنه بـ«لعبة القطائع الملونة»؟

سبيلا: عندما نتحدث عن الحداثة يجب أن نحدد أولاً، هل نحن نتحدث عن المصطلح، أم عن المفهوم، أم عن الشعار، أم عن الفترة الزمنية والتاريخية، أم عن الواقع القائم وراء اللفظ...

ثانياً يستحسن أن نتحدث عن سيرورة الحداثة، وعن صيرورتها أكثر من الحديث عن مصيرها، ذلك لأن التصور الغائي بعيد عن مضمونها. الحداثة العربية خليط أو تفاعل حاد بين الاستمرارية والقطيعة، بين القفز والتلكؤ، بين التقدم والتراجع، المهم هو أن ديناميتها الداخلية متوترة بين جاذبيتين (بالمعنى الفيزيائي) جاذبية قوية إلى الخلف وجاذبية (ودينامية) لا تقل قوة إلى الأمام.

الحداثة دينامية كونية شاملة تجرف حتى أولئك الذين يرفضونها فكل المجتمعات ذائقة للحداثة ومتورطة فيها. العرب تارة يقفزون إلى الأمام وتارة يرجعون إلى الخلف. مرة بإرادتهم ورغبتهم في المتابعة والتكيف والتطور، ومرة بفعل ديناميات التقليد وتثاقلاته أو بفعل ديناميات الحداثة نفسها. ولعل الديناميات أقوى من الإرادات في النهاية. والتاريخ هو تركيب معقد للمكر المزدوج مكر الحداثة ومكر التقليد معاً.

استعصاء العلمنة العربية

س: لا يزال مفهوم العلمانية يعاني الكثير من الالتباس.. السياقات الإيديولوجية والسياسية تغيرت.. لماذا العقل العربي ينتج انسدادات إيديولوجية سواء على مستوى الوصل بين الدين والسياسة، أو على مستوى الفصل بينهما.. هل العقل العربي عقل أزموي؛ ذلك على الرغم من أن وظيفة الإيديولوجيا هي التحفيز والعمل...؟

سبيلا: يبدو أن العلمانية هي الحل الذي اهتدت إليه الثقافة الغربية لحل النزاع الطويل والقاتل بين الدين والسياسة، أو بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية.

ويبدو أن هذا الحل مرفوض في الثقافة الإسلامية ـ العربية الحديثة وبخاصة لدى التيارات الدينية على أساس أن الدين الإسلامي دين ودولة، بل تذهب بعض التيارات إلى اعتبار الدولة من الأركان الأساسية في الإسلام.

كان ثمن إقرار العلمانية في الغرب سيلان دماء كثيرة، ويبدو اليوم أن وصول العنف السياسي المستند إلى الدين ذروته اليوم في العالم الإسلامي حيث تمارس داعش أكثر أشكال العنف دموية وإرهابية سيسهم في إمكان تهيئة النفوس للقبول بقدر من التقسيم الذي يمكن أن يحد قليلاً من الغلواء والتطرف. ـ من فلاسفة الحداثة ـ من يقول: مادام ليس ثمة دم فليس ثمة تاريخ، بمعنى أن التحولات التاريخية العميقة ليست نتيجة حكمة أو عقل أو رأي بل نتيجة صراع دموي. فهل تسري هذه المقولة على مسألة العلاقة بين الدين والسياسة في الثقافة السياسية العربية الإسلامية؟

س: هل ظاهرة الإرهاب هي ردّ فعلنا على الحداثة أم هي صفقة صدّرتها مراكز الحداثة إلى هوامشها؟..

سبيلا: لو جردنا مصطلح الإرهاب من خلفياته الجيوستراتيجية فهو استعمال العنف الديني في السياسة. وتاريخ البشرية هو بالضبط الصراع الديني السياسي. الفرق اليوم هو في أدوات العنف بحكم التطور التكنولوجي المذهل ـ الناتج في جزء كبير منه عن الدوافع الحربية ـ وبحكم العولمة والأنترنيت (ولا نَنْسَ أن جذور الأنترنيت هي جذور عسكرية وحربية في الأصل، فهي إحدى اختراعات الجيش الأميركي).

فالحداثة ليست هي التي اخترعت العنف الديني السياسي فالعنف يضرب بجذوره في الطبيعة البشرية ذاتها. والتاريخ البشري وتاريخ الشعوب هو مدونة عنف، والدم هو غذاء التاريخ. فحتى الأدوات الفكرية التي كانت في الأصل أدوات سلام كالديانات تحولت إلى أدوات حرب بمعنى أن الطبيعة (البشرية هنا) أقوى من الثقافة بمحتواها الأخلاقي والميتافيزيقي. وإذاً، السياسة هي محرك الإرهاب، والثقافة الدينية غذاؤه، والتقنية أداته.

س: يبدو أنك تحرص كثيرا على الوضوح اللغوي والفكري في كتاباتك، لماذا؟

سبيلا: إذا افترضنا أن ذلك صحيح، فالوضوح ناتج عن عدة عوامل:

أولاً: التجربة التعليمية لما يقارب 40 سنة، الوضوح والإيضاح من المقتضيات المهنية الأساسية في تجربة التدريس.

ثانياً: الوضوح قيمة فكرية يكتسبها المرء من خلال احتكاكه بالتجارب الفلسفية. فالوضوح مثلا هو «شعار» ديكارت في منهجه وفلسفته.

ثالثاً: تاريخنا القريب والبعيد مكانيّاً مليء بالدجل. والدجل ذو مستويات: دجلٌ لغوي ـ دجلٌ فكري ـ دجلٌ إيديولوجي. ومن الغريب أن الدجل يستهوي فئات كبيرة من المتعلمين حتى ليبدو أحياناً وكأنه حاجة ومطلب.

سرّ الشغف بهايدغر

س: ما سر اهتمامكم الأخير بالفيلسوف الألماني مارتن هايدغر؟

سبيلا: للعودة إلى هايدغر عدة دلالات: منها أنها عودة إلى الفلسفة، وذلك بعد مرحلة هيمنت فيها على الفكر والثقافة إيديولوجيات وفلسفات إيديولوجية (الماركسية البنيوية في مغزاها الفلسفي)

وفلسفات خفيفة Light Philosophies (الوجودية ـ الشخصانية..). إنها عودة إلى حضن الفلسفة بمعناها العميق أي إلى الصناعة الفلسفية الثقيلة: مسألة الكينونة تعريف الإنسان، والنزعة الإنسانية ـ مسألة التقنية والميتافيزيقا الكامنة وراءها ـ مسألة الحداثة ـ العقل والتاريخ والحقيقة. وقد اقترنت العودة إلى هايدغر بالعودة إلى نيتشه أي في النهاية إلى فلسفات تنتقد الحداثة والعقل والنزعة الإنسانية.

وقد خص هايدغر نيتشه باهتمام كبير ودخل مع فلسفة هذا الأخير في نقاش يعتبر في نظري أقوى وأعمق نقاش في تاريخ الفكر العالمي.

وبشكل شخصي، فإن اهتمامي بهايدغر يرجع من جهة إلى الاستلهام والورد (بكسر الواو) عامة، وإلى استثمار تشخيص هايدغر للحداثة فلسفيّاً، مما يجعلنا نخرج من التشخيص السوسيولوجي للحداثة إلى أعماقها الفلسفية و الفكرية.

ثم لا نَنْسَ ـ في الصورة الإجمالية ـ أن فلسفة هايدغر هي محاولة لتفكيك الأسس الفكرية للغرب انطلاقاً من نسيان الحدث الأصلي الذي ينبع منه هذا الفكر وهو مسألة الكينونة. وفي هذا السياق يتم الكشف عن الموروث الفكري الغربي منذ الإغريق، من حيث إنه محاولة من طرف الذاتية الإنسانية المهيمنة والتي تتحول إلى قوة إرادة، أو إرادة قوة تخضع الواقع وتستعمله. وهذا ما يمثله عقل الأنوار والعلوم والتقنيات، وقيم تدبير المجتمع عبر قيم الديمقراطية ودولة القانون والحق... وبالتالي فإن فكر هايدغر هو تأمل نقدي عميق في ماهية العصور الحديثة.

س: يبدو أن الفكر الغربي حائر أمام ظاهرة كان يعتقد أنها في طور الأفول فإذا بها تنفجر، أعني الظاهرة الدينية، ما رأيك؟

سبيلا: الظاهرة الدينية ظاهرة مركبة ومتشعبة إلى حد كبير، إذ هي ذات أبعاد سيكولوجية فردية وجماعية، ووشائج اقتصادية وسياسية، وأبعاد ميتافيزيقية من حيث إن الدين يعطي معنى للحياة ومعنى للموت، ويفسر العالم الآخر ويعطي للإنسان معنى وأملاً ورعاية وبعداً روحيّاً أو متعاليّاً يميزه عن بقية الكائنات. لكن الفكر النقدي الغربي لا يستثني الدين والمعتقدات الروحية من الخضوع لفحوصات الفكر النقدي. فالتحليل النفسي ينظر إلى الدين من زاوية كونه عصاباً جماعيّاً، وفويرباخ قبله اعتبر الدين مجموعة إسقاطات فكرية بشرية على عالم كمالي مفترض، حيث ينسب الإنسان لنفسه كل كمالات هذا العالم، فالدين عالم مقلوب. أما الماركسية فتعتبر الدين وهماً إنسانيّاً جماعيّاً وأداة في يد الطبقات السائدة لتضليل الطبقات المستغلة (بفتح العين) إلى غير ذلك من التشخيصات بما في ذلك التصور الوضعي.

مع ازدهار حركة الأنوار في أوروبا ساد تصور مؤداه أن تطور المجتمعات الغربية بفعل تقدم التكنولوجيا سيجعل الأفراد يستغنون عن الحاجة إلى الدين، وبالتالي فهو في طريقه إلى الزوال.

لكن توقعات علم الاجتماع الغربي، وإن تحققت جزئيّاً وببطء في المجتمعات الغربية، فقد فوجئت بانفجار مدوٍّ لظاهرة الاعتقاد الديني في المجتمعات النامية، ذلك لأسباب عديدة متداخلة بلغت أحياناً حد العنف الأعمى، مما طرح على الفكر الغربي مهمة إعادة التفكير في الظاهرة الدينية في شموليتها وتعدد أبعادها ووظائفها.

س: يخطر لي أن يكون لديكم ميلاً إلى اعتبار حقل تاريخ الفكر هو حقل صراع بين الجهابذة، خاصة وأنك استعملت هايدغر في مواجهة ماركس؟

سبيلا: الحقيقة أنهما معاً مفكران كبيران، ولديهما حدوس عميقة. فماركس لمس عمق الحياة في المجتمع من خلال مقولة الصراع الطبقي، بمعنى أن الحياة الاجتماعية هي صراع بين الناس من أجل الممتلكات، وأن هذا الصراع يحكم وينعكس على كل مفاصل الحياة الاجتماعية مما يجعله أقرب إلى أن يكون مفكراً اجتماعيّاً. في حين أن هايدغر ينطلق من فكرة قوامها أن البشرية عبر تجاربها الفكرية الأساسية (الإغريق ـ الرومان ـ المسيحية ـ (العرب) ـ الغرب الحديث) وباستثناء لحظة ما قبل السقراطيين قد وجهت اهتمامها نحو الموجود لا نحو فعل الوجود أو الانوجاد (الكينونة)، بل أنكرت وجود الوجود أو الكينونة (لقول نيتشه نفسه إن فعل الوجود هو مجرد غاز يتبخر) وركزت اهتمامها على نمط وجود الموجود. فبالنسبة لها إن تاريخ الفكر هو تاريخ العدمية أو نسيان الكينونة. وقد صرح هايدغر ذات مرة بأن ماركس ليس فيلسوفاً، لأن مسألة الكينونة لا تعني بالنسبة له شيئاً. المسألة الثانية أنه رغم القول بأن ماركس هو فيلسوف التقنية ـ كما قال كوستاس أكسيلوس في كتابه "ماركس مفكر التقنية" ـ فهو لم يفهم عمق التقنية، ولم يفكر في ماهيتها، بل هو مفكر التقنية من حيث إنه ينظر للإنسان كمنتوج لعمله. فالإنسان هو الكائن الذي ينتج نفسه (ومجتمعه) عبر إنتاجه لنفسه Autoproduction فهو يستعمل مفهوم الإنتاج لكنه لا يدري خلفياته الفكرية. ويذهب هايدغر إلى حد القول بأن الإنتاج الذاتي للإنسان هو خراب ذاتي (Autoproduction=Autodestruction) إلى غير ذلك من الكلمات القوية التي يوجهها لماركس بصدد مسألة وصناعة التاريخ بين التأويل والتحويل.

والحقيقة أن الخلافات والاختلافات الفكرية العميقة بين الفلاسفة الألمان الكبار والنقاش العميق الجاري بينهم بصمت (ماركس هايدغر ـ هايدغر نيتشه) هو أعلى وأرقى مستوى فكري عرفه تاريخ البشرية.

الملـف

إلتباسات العلمانية

المجتمع «ما بعد العلماني»

تأصيل المعنى والتجربة

يورغن هابرماس Jurgen Habermas [*]

الفكرة التي أرادها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس من هذه المقالة يمكن اختصارها بسؤال طرحه على الشكل التالي: لماذا لا يمكننا بعدُ أن نسمي المجتمعات التي تحولت إلى العلمانية مجتمعات «ما بعد علمانية» ؟ في هذه المجتمعات لا يزال الدين حسب هابرماس يحتل حيزاً كبيراً من التأثير على الرأي العام، بينما بدأت حالة اليقين العلمانية القائلة بأن الدين سيختفي في العالم مع تسارع وتيرة الحداثة بفقدان «يقينيتها». والأهم من كل شيء أن ثلاث ظواهر تلاقت لتصنع انطباعاً عالميّاً بعودة ظهور الدين في الغرب وهي: توسع العمل التبشيري، والتحول إلى الراديكالية الأصولية، والاستغلال السياسي للعنف المتأصل في كثير من أديان العالم.

فيما يلي نقرأ عرضاً إجمالياً لما تضمنته أطروحة هابرماس حول سمات وخصائص المجتمع ما بعد العلماني.

المحرر

يفترض أن يكون المجتمع «**ما بعد العلماني**» في وقت ما ضمن دولة «علمانية». ولذا فإن هذا المصطلح المثير للجدل لا ينطبق إلا على بعض المجتمعات الأوروبية الثرية، أو على بلدان مثل كندا وأوستراليا ونيوزيلندا، حيث استمر اختفاء الروابط الدينية بين الناس بشكل دراماتيكي خاصة

---

* ـ فيلسوف ألماني معاصر.

ـ قُدِّم النص ضمن حلقات اللقاء السنوي الذي يقام في جامعة تيلبرغ، هولندا، في 15 آذار(مارس) 2007.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **A “post-secular” society – what does that mean?**

ـ نقلاً عن:

The web magazine for all the tribes of the world, Reset- Dialogues on Civilizations (Reset-DoC) is an italian mon-profit Association (since 2004) based in Rome .

- تعريب: د. ريم اليوسف، منسقة دائرة الترجمة في مركز دلتا للأبحاث المعمّقة.

في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. لقد شهدت هذه المناطق وعياً متزايداً بأن المواطنين يعيشون في مجتمعات علمانية. لكن من حيث المؤشرات العلم ـ إجتماعيّة فإن السلوكيات والقناعات الدينية لدى غالبية السكان المحليين لم تتغير، بدرجة يمكننا معها القول أن هذه المجتمعات أصبحت مجتمعات «ما بعد علمانية» إن الاتجاه نحو أشكال جديدة من التدين أكثر روحانية وغير مرتبطة بالمؤسسات لم يعوّض الخسائر الملموسة التي عانت منها المجموعات الدينية الكبرى[1].

(1)ـ إعادة التفكير في النقاش الاجتماعي بصدد التحول إلى العلمانية

على الرغم مما قيل، فإن التغيرات العالمية والنزاعات الظاهرة للعيان ولا سيما تلك المتصلة بقضايا دينية تثير شكوكنا حول ما إذا كانت أهمية الدين قد اضمحلت بالفعل. لم يعد هناك إلا أقلية يتناقص عددها باستمرار من علماء الإجتماع تدعم هذه الفرضية التي ظلت سائدة وبدون منازع لفترة طويلة، أعني الفرضية القائلة بأن هناك رابطة وثيقة بين تحديث المجتمع وميل سكانه إلى العلمانية[2]. ولقد تأسست هذه الفرضية على ثلاثة اعتبارات تبدو مقبولة للعقل في أول وهلة.

ـ الاعتبار الأول هو أن التقدم في العلم والتكنولوجيا لا بد وأن يروِّج لفهم إناسي ـ محوري (anthropocentric) «للعالم المنزوع السحر» (disenchanted)؛ ذلك لأن مجموع الأحداث والأحوال التجريبية يمكن أن تجد تفسيراً عابراً دون عناء. والعقل «المتنور علميّاً» لا يمكن أن يقبل بسهولة نظرة كهنوتية ـ محوريّة (Theocentric) وميتافيزيقية للعالم.

ـ الاعتبار الثاني هو التفاضل الوظيفي للأنظمة الاجتماعية الفرعية، فالكنيسة وغيرها من المؤسسات الدينية تفقد سيطرتها على القانون والسياسة والرعاية العامة والتربية والتعليم والعلوم، ولذلك حددت نفسها في دورها الصحيح المتعلق بالإشراف على وسائل الخلاص الأخروي.

ـ الاعتبار الثالث والأخير هو أن التقدم من مجتمع زراعي إلى صناعي إلى ما بعد صناعي يؤدي إلى درجة أعلى من الرعاية والأمن الاجتماعيين مما يفضي إلى انخفاض في الحاجة الشخصية إلى ممارسة تَعِدُ بمواجهة الحوادث غير المسيطر عليها من خلال الإيمان بقوة «أعلى» أو كونيّة.

هذه إذن الأسباب الرئيسية وراء الحجة القائلة بتوجه المجتمعات نحو العلمنة، بالنسبة لخبراء علم الاجتماع ظل هذا موضوعاً مثيراً للجدل لأكثر من عقدين من الزمن.[3] ومؤخراً، وبعد

---

[1]- D. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003)

[2]- H. Joas, “Gesellschaft, Staat und Religion,” in: H. Joas (ed.), Säkularisierung und die Weltreligionen, (Frankfurt/M.: Fischer, 2007), pp. 9 - 43.

[3]- J. Hadden, “Towards desacralizing secularization theory,” in: Social Force, vol. 65, 1987, pp. 587 611.

الانتقادات ـ التي لا أساس لها ـ حول وجهة النظر الضيقة المتمركزة على أوروبا، بدأ الحديث يدور حول «نهاية نظرية العلمنة»[1] فالولايات المتحدة مع حيوية مجتمعاتها الدينية الراسخة، والنسبة التي لم تكد تتغير من مواطنيها الملتزمين والناشطين دينياً تظل هي رأس حربة الحداثة. وقد ظلت النظرة إليها ولفترة طويلة على أنها هي الاستثناء الكبير للاتجاه العلماني، ولكنها الآن وبامتداد وجهة النظر العالمية فيها إلى ثقافات وأديان عالمية أخرى فقد أصبحت الولايات المتحدة الآن تمثل الحالة المعيارية الطبيعيّة.

من وجهة النظر الرجعية هذه فإن التطور الأوروبي الذي كان يفترض لـ«عقلانيته الغربية» أن تشكل نموذجاً لباقي العالم هو الاستثناء وليس القاعدة الطبيعية ـ أي أنه يسير في درب منحرف عن الطبيعي، إنّنا نحن من يلاحق «الطريق المخالف» وليس هم[2]. والأهم من كل ذلك فقد تلاقت ثلاثة ظواهر متداخلة لتصنع انطباعاً بوجود «طفرة دينية عالمية جديدة» وهي:

أ) تمدد العمل التبشيري.

ب) التحول إلى الراديكالية الأصولية.

ج) تحويل إمكانية المَيل إلى كوامن العنف المتأصلة في الكثير من أديان العالم إلى أداة سياسية.

(أ) العلامة الأولى لحيوية هذا العمل تكمن في حقيقة أن المجموعات المتطرفة ـ أو على الأقل المحافظة ـ ضمن المؤسسات الدينية الموجودة، هي التي تتقدم في كل مكان. وهذا يُطبَّقان في أديان مثل الهندوسية والبوذية كما ينطبق على الأديان التوحيدية. المدهش حقّاً هو امتداد هذه الديانات المؤسسة إلى أفريقيا وبلاد جنوب شرق آسيا. من الأشياء التي تعتمد عليها نشاطات نشرالديانات على ما يبدو هو مرونة الأشكال المماثلة من المنظمات، فالكنيسة الرومانية الكاثوليكية تبدو أكثر قدرة على التكيف مع اتجاهات العولمة من الكنائس البروتستانتية المنظمة على مستوى وطني فقط، والتي هي الخاسر الأكبر العابرة للحدود والثقافات في هذا الاتجاه. أما أكثر أشكال الامتداد الديني حركية فهو الشبكات اللامركزية التي تدعو إلى الإسلام (وأكثر نشاطاتها في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى) والإنجيليون (وخاصة في أميركا اللاتينية)، تتميز هذه الشبكات بشكل من التدين يثير النشوة يلهمه قادة أصحاب كاريزما عالية.

(ب) بالنسبة للأصولية، يمكن أن نذكر أسرع الحركات الدينية نمواً، كالحركة الخمسينية

[1]- H. Joas, op. cit., pp. 9 - 43 .

[2]- P.L. Berger, in: Berger (ed.), The Desecularization of the World: A Global Overview, (Grand Rapids, Michigan, 2005), pp. 1 -18.

(البنتيكوستال) والإسلاميين المتطرفين. ما تفعله هذه الحركات هي إما أن تحارب العالم الحديث أو تنسحب منه وتعتزله جامعة في أشكال تعبدها بين الروحانية من ناحية وتصورات أخلاقية متزمتة، واتباع حرفي للنصوص المقدسة من ناحية أخرى. على العكس من ذلك نجد حركات «العصر الجديد» التي انتشرت منذ سبعينيات القرن الماضي لتظهر نزعة تلفيقية على طريقة «كاليفورنيا». تشترك هذه الحركات مع الإنجيليين في كونها غير مرتبطة بمؤسسة دينية. في اليابان وحدها ثمة ما يقارب الأربعمائة طائفة تجمع عناصر من البوذية مع النزعات الدينية الشعبية، مع عقائد شبه علمية وباطنية. في جمهورية الصين الشعبية كشف القمع السياسي لطائفة فالون غونغ العدد الكبير لأتباع «الديانات الجديدة» التي يعتقد أنه يصل إلى حوالي 70 مليون نسمة[1].

(ج) وأخيراً فإن ما يمارسه بعض المسلمين من أعمال إرهابية هي مجرد أدلة دراماتيكية على الاستغلال السياسي لإمكانية اللجوء إلى العنف الكامنة في الدين. فكثيراً ما تندلع أكثر الصراعات نارية ـ والتي كثيراً ما تكون «دنسة» في خلفيتها الحقيقية ـ عندما تعاد صياغتها بحيثيات دينية. ينطبق هذا على «إزالة العلمانية» من الصراع في الشرق الأوسط، وعلى النزعة الوطنية الهندوسية وعلى الصراع الدائم بين الهند وباكستان[2] وعلى احتشاد اليمين الديني في الولايات المتحدة قبل غزو العراق وخلاله.

(2) ـ السرد الوصفي لمجتمع «ما بعد علماني» وقضية المعايير التي يجب على مواطني مجتمع كهذا أن يفهموا بها أنفسهم

لا يمكنني أن أناقش بالتفصيل الجدل الدائر بين علماء الاجتماع حول «الطريق المنفردة» المفترضة التي تتبعها المجتمعات المعلمنة في أوروبا وسط المجتمع العالمي المحتشد دينيّاً. إن انطباعي الشخصي هو أن البيانات الملتقطة عالميّاً لا تزال، وبصورة تثير الدّهشة، تقدم أدلة قوية تدعم رأي المدافعين عن فرضية العلمنة[3]. من وجهة نظري فإن نقطة ضعف نظرية العلمنة تعود في الواقع إلى استنتاجات متعجلة تكشف عن استخدام غير دقيق لمفاهيم «العلمنة» و«التحديث». ما هو صحيح هو أنه في مسار التفاضل بين الأنظمة الاجتماعية الفاعلة حددت الكنائس والمجتمعات الدينية وبشكل متزايد دورها في الوظيفة الأساسية التي هي العناية الرعوية وكان عليهم ترك قدراتهم في المجالات الاجتماعية الأخرى، وفي ذات الوقت تراجعت الممارسة الدينية إلى مجالات شخصية

---

[1]- J. Gentz, “Die religiöse Lage in Ostasien,” in: Joas (2007), pp. 35875

[2]- cf. the essays by H.G. Kippenberg and H. v. Stietencron in Joas (2007), pp. 465 - 507 and pp. 194 - 223

[3]- P. Norris & R. Ingelhart, Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide,(Cambridge: Cambridge University Press, 2004)

بشكل متزايد. يوجد ترابط بين التحديد الوظيفي للنظام الديني والتوجه إلى الفردية في الممارسة الدينية.

لكن وكما أشار خوزيه كازانوفا بشكل صحيح إلى أن فقدان الدور والتوجه إلى الممارسة الفردية لا تعني بالضرورة أن الدين قد فقد تأثيره أو أهميته سواء في الساحة السياسية وثقافة المجتمع أو في السلوكيات والأخلاقيات الشخصية[1]. وبغض النظر عن ثقلها العددي السابق فإن المجتمعات الدينية لا تزال قادرة على حجز «مقعد» لها في حياة المجتمعات التي توجهت وبشكل كبير نحو العلمانية. يمكننا اليوم وصف الوعي العام في أوروبا من خلال حيثيات «المجتمع ما بعد العلماني» إلى درجة أنه في الوقت الحاضر لا يزال عليه «أن يكيف نفسه مع الوجود المستمر لمجتمعات دينية في بيئة تتجه إلى العلمانية بشكل متزايد»[2]. لا تتعلق القراءة الجديدة لفرضية العلمنة بجوهرها بقدر ما تتعلق بتنبؤاتها عن الدور المستقبلي لـ «الدين»، إن وصف المجتمعات الحديثة باعتبارها مجتمعات ما بعد دينية يرجع إلى تغير في الإدراك أنسبه أنا إلى ثلاث ظواهر:

ـ **الأولى:** أن الإدراك الواسع للصراعات العالمية التي كثيراً ما تقدم وكأنها ترتكز على نزاعات دينية، يغير الوعي العام. إن غالبية المواطنين الأوروبيين ليست بحاجة إلى وجود حركات أصولية عدوانية أو الخوف من العمليات الإرهابية المعرفة بحيثيات دينية حتى تدرك نسبيتهم ضمن الأفق العالمي. إن هذا ينسف الاعتقاد العلماني بالاختفاء القريب للدين ويحرم الفهم العلماني للعالم من أي نشوة بالانتصار. الوعي السائد لدى من يعيش في مجتمع علماني لم يعد مقيداً بالقناعة أن الحداثة الثقافية والاجتماعية لا بد وأن يتقدما على حساب التأثير العام والأهمية الشخصية للدين.

ـ **الثانية:** أن الدين لا ينال المزيد من التأثير على المستوى العالمي فحسب، بل وفي المحيط الوطني العام أيضاً، أنا أفكر هنا في الدور المتزايد الذي تلعبه الكنائس والمؤسسات الدينية كـ«مجتمعات للتفسير» في الساحة العامة للمجتمعات العلمانية[3] كما يمكنهم أيضاً التأثير على الرأي العام وتشكيل الإرادات من خلال المساهمات ذات العلاقة بالقضايا الأساسية بغض النظر عما إذا كانت حججهم مقنعة أم مثيرة للإعتراض. تؤلف مجتمعاتنا التعددية بيئة متجاوبة مع تدخلات كهذه لأن هذه المجتمعات تواجه انقساماً متزايداً حول النزاعات المتعلقة بالقيم والتي تتطلب قراراً

[1]- J. Casanova, Public Religions in the Modern World, (Chicago, 1994)

[2]- J. Habermas, Glauben und Wissen (Frankfurt: special edition of edition Suhrkamp, 2001, p. 13

[3]- Francis Schüssler Fiorenza, The Church as a Community of Interpretation, in: D. Browning & F. Schüssler Fiorenza (eds.), Habermas, Modernity, and Public Theology, (New York: Crossroad, 1992), pp. 66 - 91.

سياسيّاً. سواء كان النزاع حول تشريع الإجهاض أو القتل الرحيم الاختياري أم مسائل أخلاقية بيولوجية مثل مسألة الأدوية المتعلقة بالتكاثر والمسائل المتعلقة بحماية الحيوانات وتغير المناخ ـ في هذه المسائل وما يشبهها تكون الأسس التي تفرق بين آراء الناس غامضة لدرجة أنه لا يمكن الوصول إلى حل فيها بناء على الضرب على وتيرة الحدس الأخلاقي المقنع أكثر من غيره بسرعة.

إذا ما أردنا تقريب النقطة بشكل أقرب إلى بيت القصيد، دعني أذكركم بوضوح وحيوية المجتمعات الدينية الأجنبية والتي يحفزون من خلالها انتباه الكنائس والتجمعات الدينية المعروفة، فالمسلمون الذين يقطنون بجانبنا يفرضون على المواطنين المسيحيين أن يواجهوا ممارسة لعقيدة منافسة لعقيدتهم وكما يقدمون للمواطنين العلمانيين إدراكاً أفضل لظاهرة وجود عام للدين.

ـ **الثالثة:** العامل المحفز لتغيير الوعي بين السكان هو هجرة «العمال الضيوف» واللاجئين خصوصاً القادمين من بلاد لها خلفية ثقافية تقليدية. منذ القرن السادس عشر كان على أوروبا أن تمر عبر انشقاقات دينية عميقة في ثقافتها ومجتمعاتها وعلى أثر حركات الهجرة الأخيرة هذه ارتبط التنافر بين الأديان المختلفة مع تحديات التعددية في طرق الحياة التي تواجهها المجتمعات المهاجرة. يتغذى هذا الأمر بشكل أكبر من تعدد الطوائف، ففي مجتمعات كمجتمعاتنا التي لا تزال عالقة في عملية التحول المؤلمة إلى مجتمعات ما بعد استعمارية وتحتوي على عدد كبير من المهاجرين، تصبح مسألة التعايش بين المجتمعات الدينية المختلفة أكثر صعوبة بسبب مشكلة كيفية الوصول إلى ضمان تكامل الثقافات المهاجرة اجتماعيّاً. وتحت ضغط أسواق العمالة العالمية على التكامل الاجتماعي أن ينجح حتى تحت الشروط غير الكريمة للامساواة الاجتماعية. ولكن هذه قصة أخرى.

قمت حتى الآن بالالتزام بدور المراقب الاجتماعي في محاولة مني للوصول إلى إجابة عن سؤال: لماذا لا يمكننا أن نسمي المجتمعات المعلمنة مجتمعات «ما بعد علمانية»، في هذه المجتمعات يحافظ الدين على تأثيره العام وأهميته بينما تخسر نقطة اليقين العلمانية السابقة يقينيتها بكون الدين سيختفي على مستوى العالم يقينيتها. إذا اعتمدنا من الآن فصاعداً دور المشاركين فسوف نواجه سؤالاً مختلفاً وإن كان قياسيّاً: كيف علينا أن نرى أنفسنا كأعضاء في مجتمع ما بعد علماني، وماذا علينا أن نتوقع من بعضنا البعض لنتأكد من أنه وفي دول أممية عميقة الجذور تظل العلاقات الاجتماعية مدنية وحضارية رغم نمو تعددية الثقافات ووجهات النظر الدينية؟

المجتمعات الأوروبية كلها تواجه اليوم هذا السؤال. بينما كنت أجهز هذه المحاضرة في

شباط الماضي 2004 قدمت لي عطلة نهاية أسبوع واحدة ثلاثة أخبار مختلفة: أمر الرئيس الفرنسي ساركوزي بإرسال 4000 شرطي إضافي إلى الضواحي الباريسية السيئة السمعة والمبتلاة بمشاكل شغب الشباب المغاربي، بينما أوصى أسقف كانتربري صانعي القوانين البريطانية باعتماد أجزاء من قانون الشريعة لتطبيقها على سكان البلاد المسلمين، بينما شب حريق في حي سكني في لودفغشافن لقي فيه تسعة أتراك حتفهم بينهم أربعة أطفال. على الرغم من عدم وجود أدلة على أن الحريق كان متعمداً إلا أنه أثار شبهات إن لم نقل مخاوف حقيقية في وسائل الإعلام التركية. أقنع هذا الأمر رئيس الوزراء التركي بضرورة زيارة ألمانيا، وهي الزيارة التي أدى فيه خطابه ذا الوجهين في ساحة في كولونيا إلى ردود حادة من الصحافة الألمانية.

أخذت المجادلات هذه نبرة أشد حدة بعد الهجمات الإرهابية في 11 أيلول 2011. في هولندا أشعل مقتل ثيو فان كوخ مناخاً انفعاليّاً، وكذلك حدث للدنمارك في قضية الرسومات المسيئة، لقد اتخذت هذه المجادلات وتيرة خاصة بها[1] ولذلك امتدت آثارها إلى خارج حدود البلاد لتطلق جدالاً على نطاق أوروبا بأسرها[2]. ما يهمني هنا هو الافتراضات الخلفية التي تجعل من النقاش حول «الإسلام في أوروبا» أمراً حادّاً إلى هذه الدرجة. ومن قبل أن أتمكن من التعاطي مع الجوهر الفلسفي للاتهامات المتبادلة دعوني أوضح نقاط البداية لكل من الجانبين المتضادين ـ تفسير مناسب لما كنا نسميه «الفصل بين الكنيسة والدولة».

(3)ـ من تسوية مؤقتة مضطربة إلى توازن بين المواطنة المشتركة والفروقات الثقافية

كانت الدولة العلمانية هي الاستجابة المناسبة للحروب الطائفية التي ثارت في بداية الحداثة الأوروبية. لم يتحقق مبدأ «فصل الكنيسة عن الدولة» إلا تدريجيّاً واتخذ شكلاً مختلفاً في كل جسم قانوني وطني، وكلما زاد المدى الذي اتخذت فيه الدولة طابعاً علمانيّاً نالت الأقليات الدينية (في البداية، فقط ننكر المسموح بها) حقوقاً أكثر وأكثر. في البداية نال أبناؤها حق حرية ممارسة دينهم الخاص في بيوتهم، ومن بعد ذلك حرية التعبير الديني، وأخيراً حقوقاً مساوية لممارسة أديانهم بشكل علني وعام. إن النظرة التاريخية إلى هذه العملية الملتوية التي لم تنته إلا في القرن العشرين يمكن أن تخبرنا شيئاً عن الشروط المسبقة لهذا الإنجاز الثمين ـ أي الحقوق الشاملة في الحرية الدينية والممتدة إلى كل المواطنين بالتساوي. بعد الإصلاح البروتستانتي واجهت الدولة في البداية مهمة

---

[1]- G. Mak, Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005).

[2]- Th. Chervel & A. Seeliger (ed.), Islam in Europa, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2007).

أساسية وهي أنها عليها أن تسيّج مجتمعاً ممزَّقاً بحدود طائفيّة، أي بكلمات أخرى كان عليها تحقيق السلام والنظام. وفي سياق هذه المناقشة تذكِّر المؤلفة الهولندية مارغريت دو مور مواطني بلادها بهذه البدايات: «إن التسامح عادة ما يُذكر مع الاحترام في الجملة نفسها، ولكن تسامحنا الذي يرجع في جذوره إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر لم يكن مبنياً على الاحترام بل على العكس تماماً، فقد كنا نكره أديان بعضنا البعض، ولم يكن الكاثوليكيون والكالفينيون يحملون ذرة احترام لآراء بعضهم البعض. لم تكن حرب الثمانين سنة التي خضناها مجرد ثورة ضد إسبانيا بل كانت أيضاً جهاداً دمويّاً قاده الكالفينيون ضد الكاثوليكية»[1]. سوف نرى قريباً نوع الاحترام الذي تشير إليه مارغريت دو مور.

حيادية العلمانية الحاكمة

بالنسبة للسلام والنظام كان على الحكومات أن تعتمد موقفاً محايداً حتى لو بقيت على روابطها مع الأديان السائدة[2]. أما في البلاد التي اندلع فيها النزاع الطائفي فقد كان على الدولة أن تنزع سلاح الأطراف المتنازعة، وتخترع ترتيبات للتعايش السلمي بين الطوائف المتناحرة وتراقب وجودهم المتزعزع مع بعضهم البعض. وفي البلاد المنقسمة طائفيّاً مثل ألمانيا أو هولندا فقد عششت كل من الثقافات الفرعية المتضادة في أجوائها الخاصة لتبقى أجنبية حيال بعضها البعض في المجتمع. هذه التسوية المؤقتة (وهذا بالضبط ما أردت أن أؤكد عليه) لم تكن كافية. وهو ما تبيَّن عندما آلت الثورات الدستورية في نهاية القرن الثامن عشر إلى نظام سياسي جديد أخضع قوى الدولة التي أصبحت علمانية بالكامل لكل من سيادة القانون وإرادة الشعب الديموقراطية.

كانت الدولة الدستورية قادرة على أن تضمن لمواطنيها المساواة في الحرية الدينية تحت شرط أن لا يحبسوا أنفسهم ضمن مجتمعاتهم الدينية ويحجبوا أنفسهم عن بعضهم البعض. كان من المتوقع من جميع الثقافات الفرعية أن تطلق سراح أعضائها، حتى يتعرفوا على وجود بعضهم البعض كأعضاء في مجتمع مدني واحد. يعطي المواطنون قوانين كهذه والتي بفضلها يتمتعون بحق الحفاظ على هويتهم في سياق ثقافتهم المحددة ونظرتهم إلى العالم الخاصة بهم. إن هذه العلاقة بين الحكومة الديموقراطية والمجتمع المدني والحفاظ على الثقافات الفرعية هو المفتاح الفعال للفهم الصحيح، لأن المشروع الخاص بالتنوير السياسي العام لا يتناقض مع الحساسيات الخاصة ضمن تعددية ثقافية مطبقة بشكل صحيح.

سيادة القانون الليبرالية تضمن بالفعل الحرية الدينية كحق أساسي مما يعني أن مصير الأقليات الدينية لم يعد يعتمد على رحمة سلطة دولة متسامحة، لكن على الدولة في البداية أن تكون ديموقراطية

[1] ـ M. de Moor, “Alarmglocken, die am Herzen hängen,” in: Chervel & Seeliger (2007), p. 211.

[2]ـ نسبة إلى اللاهوتي البروتستانتي الفرنسي جان كالفن.

حتى تتمكن من التطبيق غير المتحيِّز لمبدإ الحرية الدينية هذا[1]. حين تسعى المجتمعات التركية في برلين أو كولونيا أو فرانكفورت إلى إخراج بيوت صلاتهم من الباحات الخلفية ليبنوا مساجد مرئية من على مسافات بعيدة لا يعود الأمر يتعلق بالمسألة نفسها بل بتطبيقها العادل، ولكن لا يمكن التيقن من الأدلة الواضحة على ما يجب التسامح معه وما لا يجب، إلا من خلال عمليات تداولية وشاملة لبناء إرادة ديموقراطية. إن أول خطوة نحو تحرير مبدإ التسامح من الاشتباه في التعبير عن محض التعالي هي أن تلتقي الأطراف المتنازعة على نحو متكافئ في مسار عملي عملية للوصول إلى اتفاق في ما بينها[2]. ذلك ان كيفية رسم الخط بين الحرية الدينية الإيجابية (أي حق ممارسة دينك الخاص) والحرية السلبية (أي حق أن لا تضطر لأن ترى الممارسات الدينية لأشخاص من أديان أخرى) سيظل دائماً موضعاً للجدل. ولكن في بلاد ديمقراطية سيكون المتأثرون ـ بشكل غير مباشر ـ هم المشاركون في عملية اتخاذ القرار.

ليس «التسامح» بالطبع مجرد مسألة تشريع وتطبيق للقوانين بل يجب ممارسته في الحياة اليومية. ما يعنيه التسامح هو أن المؤمنين بعقيدة معينةً والمؤمنين بغيرها، بل وغير المؤمنين أصلاً، يجب أن يتبادلوا تقبل حق الآخرين بما آمنوا به وما يمارسونه وبطرق الحياة التي يعيشها الآخرون ويرفضونها هم، كما ينبغي دعم هذا التقبل بأسس مشتركة من الاحترام المتبادل على نحو يفضي إلى التغلب على التنافرات البغيضة. يجب عدم الخلط بين هذا الاحترام المطلوب مع تقدير لثقافة وطريقة عيش غريبين عنا أو عقائد وممارسات قد لا نعتقدها شخصيا[3]،إذ لا نحتاج إلى «التسامح» إلا مع نظرات إلى العالم نعتبرها خاطئة أو في مواجهة عادات لا نحبها، ولذلك فإن أساس الاحترام ليس فقط «التقدير» لهذا الشيء أو لهذه الخاصية أو لهذا الإنجاز بل هو وعي وواقع أن الآخر عضو في مجتمع شمولي يتألف من مواطنين لهم حقوق متساوية، وحيث إنّ كل مواطن مسؤول أمام جميع الآخرين عن مساهمته السياسية[4].

---

[1]ـ لأجل الوقوف على تاريخ المسألة وتحليلها المنهجي أنظر في هذه الدراسة الشاملة:
R. Forst, Toleranz im Konflikt, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003)

[2] ـ J. Habermas, “Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte,” in: my Zwischen Naturalismus und Religion, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005), pp. 258 - 78.

[3]ـ أنظر مناظرتي مع سي إتش تايلور:
Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, (Frankfurt/Main: Fischer, 1993), in: J. Habermas, “Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat,” in: my Die Einbeziehung des Anderen, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1996), pp. 237 - 76.

[4] ـ بالنسبة للاستخدام العلني للعقل أنظر: **J. Rawls, Politischer Liberalismus (Suhrkamp), Frankfurt/Main 1998, 312366**

طبعاً يسهل قول هذه الأمور أكثر مما يسهل فعلها، فالشمول المتساوي لجميع المواطنين في مجتمع مدني لا يتطلب ثقافة سياسية تحفظ الخلط بين طرق التعامل الليبرالية وعدم الاكتراث فحسب، بل لا يمكن تحقيق الشمول إلا إذا تحققت مجموعة من الشروط الملموسة مثل التكامل التام والتربية التعويضية في روضات الأطفال والمدارس والجامعات والفرص المتساوية للوصول إلى سوق اليد العاملة. غير أن ما هو مهم بالنسبة لي هو بالدرجة الأولى هو صورة مجتمع مدني شمولي تكمِّل فيه المواطنة المتساوية والفروقات الثقافية بعضها بعضاً بالطريقة الصحيحة.

(4)ـ الصراع الثقافي بين التعددية الثقافية المتطرفة والعلمانية المتشددة: خلفية الافتراضات الفلسفية

للإجابة عن سؤال: كيف علينا أن نفهم أنفسنا كأعضاء في مجتمع «ما بعد علماني»؟ يمكننا أن نلتقط إشاراتنا من هاتين العمليتين المتشابكتين. الأطراف الأيديولوجية التي تواجه بعضها بعضاً في النقاشات العامة اليوم، تكاد لا تلاحظ كيف تناسبُ كلٌّ من العمليتين الأخرى. جهة التعدديني أنصار التعدّد الثقافي ينادون بحماية الهويات المجتمعة ويتهمون الطرف الآخر بتمثيل «أصولية تنويرية»؛ بينما يصر العلمانيون على إدماج الأقليات بدون هوادة في الإطار السياسي الموجود متهمين خصومهم بـ«خيانة تعددية» للقيم الجوهرية التي يقوم عليها التنوير. في بعض الدول الأوروبية يلعب طرف ثالث دوراً كبيراً في هذه المعارك. مع وجود مؤسسة كنسية وراءهم يعتنق المسيحيون المحافظون ما يسمى «ثقافة التنوير» تحت عنوان «القيم الغربية» التي يلتزمون بها وهم بذلك ينفون أي توجه عالمي لمبادئ التنوير. لكن هذا التنكر يرسم خطوطاً رمادية على الحدود الفاصلة بين الخصمين الحقيقييْن اللذيْن ذكرتهما وهما اللذيْن سأركز على مواقفهما.

التعدديون (أنصار التعدد الثقافي)

يسعى «التعدديون أنصار التعدد الثقافي» لتعديل غير متحيز للنظام القانوني خصوصاً لجهة حق الأقليات الثقافية بمعاملة متساوية، وهم يحذرون من سياسة الاستيعاب الإجباري التي تؤدي إلى اقتلاع هذه الأقليات من أصولها. ما يقوله التعدديون هو أن الدولة العلمانية يجب أن لا تضغط باتجاه إدراج الأقليات في مجتمع قائم على المساواة بين المواطنين بطريقة تمزق الأفراد بعيداً عن السياق الذي يشكل هوياتهم. من وجهة النظر المجتمعية هذه، قد تؤدي سياسة تكامل تجريدية إلى إخضاع الأقليات إلى ما تفرضه ثقافة الأكثرية. في وقتنا الحاضر تجري الرياح على غير ما تشتهي سفن التعدديين: «ليس الأكاديميون فقط، بل السياسيون والصحافيون كلهم يعتبرون التنوير قلعة

يجب الدفاع عنها أمام التطرف الإسلامي»[1]. إن ردة الفعل هذه بدورها تبرز الانتقادات الموجهة إلى «الأصولية التنويرية»، فتيموثي غارتون آش على سبيل المثال وفي مجلة «New York Review of Books» (عدد 5 تشرين الأول 2006) يقول أن «جميع النساء المسلمات يعارضن تمام المعارضة الطريقة التي تنسب فيها هيرسي على (الممثلة في فيلم ثيو فان غوغ) القمع الذي مرت به إلى الإسلام بدلاً من الثقافات الوطنية والإقليمية والقبلية»[2] في الواقع لا يمكننا الوصول إلى تكامل المهاجرين المسلمين مع المجتمع الغربي رغماً عن دينهم بل فقط بالتوافق مع دينهم.

من ناحية أخرى يسعى العلمانيون إلى شمول «أعمى الألوان» لكل المواطنين بغض النظر عن أصولهم وخلفياتهم الدينية. يحذر هذا الجانب من تبعات «سياسات الهويات» التي تذهب بعيداً في مطالبها بتكييف النظام القانوني مع مطالب الحفاظ على الصفات المميزة للثقافات الأقلوية. من وجهة النظر العلمانية هذه يجب أن يظل الدين أمراً خاصاً ولهذا يرفض باسكال بروكنر «الحقوق الثقافية» لأن هذه ستخلق مجتمعات متوازية أو «فرق اجتماعية صغيرة منعزلة على نفسها تلتزم كل واحدة منها بمعايير مختلفة عن الأخرى»[3]. يدين بروكنر التعددية الثقافية بشدة قائلاً أنها «عنصرية معادية للعنصرية» مع أن أكثر من ينطبق عليهم هجومه هم التعدديون المتطرفون الذين يدعون إلى إدخال حقوق ثقافية جماعية، فحماية كهذه للمجموعة ككل ستحد في الواقع من حق أفراد هذه المجموعات في اختيار طريقة الحياة التي يريدونها[4].

وهكذا يدّعي كلٌّ من الطرفين أنه يحارب للغاية نفسها: مجتمع ليبرالي يتيح المجال لمواطنين مستقلين التعايش بطريقة متحضرة، ولكنهما في حالة من الصراع الثقافي الذي يبرز إلى السطح في كل مناسبة سياسية ومع أنه من الواضح أن كلاًّ من الجانبين متشابك مع الآخر، إلا أن الصراع المرير بينهما يتعلق بما إذا كان الحفاظ على الهوية الحضارية يجب أن يتم قبل فرض المواطنة المشتركة أم بالعكس. يتصاعد النقاش إلى مستوى من الحدة شبه الدينية نتيجة الخلفيات والأسس الفلسفية التي ينسبها كلٌّ من الفريقين إلى خصمه، سواء كانت هذه النسبة

---

[1]- (I. Buruma, Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance (New York: Atlantic Books, 2006) (Carl Hanser Verlag), München 2006, 34.

[2]- Timothy Garton Ash in: Chervel & Seeliger (2007), 45f.

[3]- P. Bruckner in: Chervel,Seeliger (2007), 67.

[4]- P. Bruckner, op. cit., p.62:
«تضمن التعددية الثقافية المعاملة نفسها لكل المجتمعات ولكن ليس للأشخاص الذين يؤلفون هذه المجتمعات لأنها تحرمهم حرية التخلي عن تراثهم». أنظر: B. Barry, Culture and Equality, (Cambridge UK: Polity, 2001); and J. Habermas, "Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus," in my Zwischen Naturalismus und Religion, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005), pp. 279-323

صحيحة أم خاطئة. لقد أبدى إيان بوروما ملاحظة مثيرة للاهتمام وهي أنه بعد 11 سبتمبر خرج الجدل الأكاديمي حول التنوير والحداثة وما بعد الحداثة من الجامعات وطفا في الأسواق[1]! فلقد اندلع هذا الجدال بسبب النسبوية الثقافية التي يعززها انتقاد العقل من ناحية والعلمانية المتزمتة التي تدفع باتجاه انتقاد الدين من ناحية أخرى.

تعتمد القراءة الراديكالية للتعددية الثقافية على فكرة «عدم وجود مقاييس مشتركة» لوجهات النظر والخطابات العامة والمشاريع التصورية. من وجهة النظر السياقية هذه، تبدو أساليب الحياة المختلفة ثقافياً كأكوان منغلقة لغويّاً ينغلق كل واحد منهاعلى معاييره للعقلانية ثم يدَّعي التفرّد بالحقيقة. ولذلك يفترض بكل ثقافة أن تحتفظ ببقائها لنفسها ككلٍّ مُغْلَق لغويّاً ومنقطعٍ عن الحوار مع الثقافات الأخرى. وعدا بعض حلول الوسط غير المستقرة فإن الاستسلام أو التحوّل هما البديلان الوحيدان لإنهاء الصراع مع هكذا ثقافات. إذا أخذنا هذه الفرضية فالتعدديون الراديكاليون لا يقدرون على الوصول إلى أي ادعاء كوني للصحة والحق مثل القول بعمومية وكونية الديموقراطية وحقوق الإنسان. لا شيء، سوى قوة إمبرياليّة، قادرة على إدعاء أنه يملك ثقافة مهيمنة. هذه القراءة النسبوية تحرم نفسها من غير أن تشعر، من المقاييس النقدية للمعاملة غير المتساوية للأقليات الثقافية. في مجتمعاتنا ما بعد الاستعمارية، والحاوية للكثير من المهاجرين، يضرب التمييز ضد الأقليات بجذوره في الميول الثقافية السائدة، ما يؤدي إلى تطبيق تمييزي للمبادئ الدستورية الموجودة. ما لم يأخذ أحدنا زرعاً كلياً لهذه المبادئ بشكل جدي، فلن يكون لدينا إذن أي وجهة نظر تمكننا من كشف حقيقة كون تأويل الدستور مقيد بهذه الميول والانحيازات التي تحددها ثقافة الغالبية. لا أحتاج إلى الخوض في قضية فلسفية عن سبب كون النسبوية الثقافية المستمدة من نقد ما بعد حداثي للعقل هي موقف لا يمكن الدفاع عنه[2]، ولكن الموقف بحد ذاته مثير للاهتمام لسبب آخر: هو يقدم نفسه لاستنتاج سياسي مضاد ويُفَسِّرُ تغيراً فريداً من نوعه في الجوانب السياسية.

من المثير للسخرية أن المسيحيين المتشددين المحاربين لـ«الأصولية الإسلامية» يشاركون التعدديين في هذه النسبوية نفسها بينما يدعون بفخر أن ثقافة التنوير هي إما جزء من تقاليد الكاثوليكية أو نتيجة من نتائج البروتستنتية. من ناحية أخرى فإن هؤلاء المحافظين يشتركون في

[1]- **Buruma (2006), 34.**

[2]ـ النقد الحاسم لفكرة «عدم وجود مقاييس مشتركة» يرجع إلى د. دافيدسون في خطابه الشهير للرئيس عام 1973: «في فكرة المشروع التصوري نفسها»

"On the very Idea of a Conceptual Scheme (deutsch: Was ist eigentlich ein Begriffsschema? in: D. Davidson & R. Rorty, Wozu Wahrheit?, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005, pp. 726).

هذه النظرة مع مجموعة غريبة للغاية بما أن بعض اليساريين «التعدديين» السابقين تحولوا إلى صقور ليبراليين مولعين بالقتال.منذ ذلك الوقت انضم هؤلاء إلى صفوف المحافظين الجدد أصحاب «الأصولية التنويرية»، وفي هذه المعركة ضد «الأصولية الإسلامية» اعتمدوا ثقافة التنوير التي حاربوها يوماً ما باسم «حضارتهم الغربية» لأنهم كانوا يرفضون التوجه الكوني من الأصل: «لقد أصبح التنوير جذاباً تماماً لأن قيمه ليست كلية وعالمية فحسب، ولكن لأنها «قيمنا»، أي قيم غربية أوروبية»[1].

لا نحتاج لأن نقول أن هذا المنهج لا يشير إلى المفكرين العلمانيين ذوي الأصول الفرنسية والذين توجه إليهم المصطلح الازدرائي: «الأصولية التنويرية» في الأصل. ولكن ومرة أخرى فإن فرضية خلفية فلسفية أخرى تفسر عامل التشدد الموجود لدى حرس التنوير هؤلاء من ذوي النزعة الكونية العالمية . من وجهة نظرهم، على الدين أن ينسحب من الصعيد السياسي إلى الحياة الشخصية. إذ من الناحية المعرفية تم التغلب عليه تاريخيّاً «كتكوين عقلي» من الماضي (كتكوين من الأشباح كما يقول هيغل). لكن في ضوء دستور ليبرالي يجب التسامح مع الدين مع أنه يجب عليه يجب أن لا يدعي أنه يقدم الأساس الثقافي لأي عقل حداثي بكل معنى الكلمة.

(5)ـ عملية التعلم التكميلية: العقليات الدينية والعلمانية

لا يعتمد الموقف العلماني على كيف يحكم أحدنا على الاقتراح التجريبي القائل بأن المواطنين المتدينين ومجتمعاتهم العقائدية لا يزال بإمكانهم أن يقدموا مساهمة فعالة للرأي العام السياسي وتشكيل الإرادات حتى في المجتمعات المعلمنة إلى حد كبير. بغض النظر عما إذا كنا نعتبر أن استخدام مصطلح «ما بعد حداثي» مناسب لوصف مجتمعات أوروبا الغربية أم لا فلا يزال الواحد منا مقتنعاً، ولأسباب فلسفية، أن المجتمعات الدينية تدين بتأثيرها المستمر للبقاء العنيد لطرق تفكير ما قبل حداثية. حقيقة تطلب تفسيراً لها على أساس تجريبي. من وجهة النظر العلمانية فإن أصول الإيمان تتعرض للتكذيب على أساس علمي ومن هذا الجانب فإن القائل بأن وضع التقاليد الدينية لا يستحق أي قلق جدي أمر يثير مواقف إنفعاليّة ضد أي أشخاص متدينين ومؤسسات دينية لا يزالون يدعون أهمية لدورهم في الحياة العامة.

[1]أ بوروما (2006) ص. 34. يصف بوروما دوافع المتحولين اليساريين هؤلاء بالشكل التالي (ص 123 وما بعد): «[يقول هؤلاء اليساريون السابقون]: المسلمون هم من أفسد الحفلة إذْ جاؤوا إليها من غير أن يدعوهم أحد... توجد حدود للتسامح حتى بين التقدميين في هولندا. من السهل أن تتسامح مع أناس تثق بهم غريزياً وتفهم نكاتهم والذين يشاركون طريقتك في السخرية... ولكن يصعب تطبيق هذا المبدإ على أناس يعيشون وسطنا نجد طريقة عيشهم مزعجة كما يجدون هم طريقة عيشنا مزعجة...»

بين «العلماني» و «العلماني النزعة»..

أنا أميز هنا ما بين مصطلحي «علماني» (secular) و«علماني النزعة» (secularist)، عدا الموقف غير المكترث لشخص علماني أو غير مؤمن قد يرتبط بشكل «لا أدري» بزعم الأديان كونَها حقائقَ صحيحة، يميل الشخص «العلماني النزعة» إلى اعتماد موقف انفعالي معاد وواضح حيال العقائد الدينية التي تؤثر على عموم الناس رغم عدم إمكانية تبريرها علميّاً. في يومنا هذا تنبني العلمانية على نزعة طبائعية شديدة، أي على افتراضات علمية فحسب، وبخلاف الحال في النسبوية الثقافية ليس علي أن أعلق على الخلفية الفلسفية[1]. ما يهمني في السياق الحالي هو السؤال عما إذا لو كُتِبَ لتقليل «العلماني النزعة| لقيمة الدين أن ينتشر على نطاق واسع بين المواطنين، هل سيكون ذلك متوافقاً بأي شكل من الأشكال مع التوازن ما بعد العلماني، بين المواطنة المشتركة والفروقات الثقافية.. وبالتالي عما إذا العقلية «العلماني النزعة» ستكون في عدد كبير من المواطنين فاتحة لشهية تحديد معايير فهم النفس في المجتمع الما بعد علماني كما هو الحال في الأصولية بالنسبة للجماهير المتدينة؟ يطال هذا السؤال جذوراً أعمق للشعور الحالي بالضيق من تلك التي تصل إليها الدراما «التعددية». ما هو نوع المشكلة التي نواجهها؟.

من النقاط التي تسجل لصالح «العلمانِييّ النزعة» أنهم يصرون على أنه لا غنى عن شمول كل المواطنين كمتساوين في مجتمع مدني. ولأن النظام الديموقراطي لا يمكن فرضه ببساطة على أناس هم في الواقع يشكلون المرجعيات فيه، فإن الدولة الدستورية تواجه مواطنيها بتوقعات تتطلب منهم أخلاقيات مواطنة تذهب أبعد من مجرد اتباع القانون. المواطنون والمجتمعات المرتبطة بالدين لا يجب أن يتكيفوا بشكل سطحي مع النظام الدستوري، بل ينتظر منهم زرع مبادئ التشريع العلماني في القواعد المؤسسة لعقيدتهم[2]. من المعلوم أن الكنيسة الكاثوليكية علقت أعلامها على صارية الليبرالية والديموقراطية في المجمع الفاتيكاني الثاني عام 1965. وفي ألمانيا لم تتصرف الكنائس البروتستانتية بشكل مختلف. لا يزال أمام الكثير من المجتمعات الإسلامية عملية تعلّم. وبكل تأكيد فهناك في العالم الإسلامي تنامٍ للنظرة القائلة أن مُقاربة تفسيريّة ـ تاريخيّة للقرآن مطلوبة. ولكن النقاش حول الإسلام الأوروبي تجعلنا نعي مرة أخرى

[1]- See the critique in my essays on H.P. Krüher (ed.), Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie (Berlin: Akademie-Verlag, 2007), pp. 101 - 120 and pp. 263 - 304.

[2]ـ إن هذه هي القضية الأساسية بالنسبة لجون راولز حين يدعو لإجماع متداخل بين المجموعات التي تمتلك نظرات مختلفة إلى العالم للوصول إلى تقبل المادة المعيارية للنظام الدستوري. Rawls (1998), pp. 219 64 .

حقيقة أن المجتمعات الدينية هي التي يجب أن تقرر ما الذي يقبلون في عقيدتهم المصححة باعتباره «العقيدة الحقّة»[1].

عندما نفكر في التحول من الشكل التقليدي للوعي الديني، إلى شكل أكثر مرونة فما يبرز للتفكير هو نموذج ما بعد الإصلاح البروتستانتي من حيث التغير في طرق التعامل المعرفية الذي جرى في المجتمعات المسيحية في الغرب. ولكن لا توجد «وصفة» للتغير في العقلية، ولا يمكن التلاعب بها سياسيّاً، أو أن تُفرض بالقانون ولا تكون في أفضل تطبيق لها إلا نتيجة عملية تعلّم، ولا تظهر كعملية تعلّم إلا من وجهة نظر فهم علماني للنفس في إطار الحداثة. من حيث ما تتطلبه أخلاقيات المواطنة الديموقراطية في إطار العقليات نواجه الحدود القصوى للنظرية السياسية المعيارية التي مُكِّن لها فقط أن تبرر الحقوق والواجبات. لا يمكننا سوى رعاية عمليات التعلم لا فرضها أخلاقيّاً أو قانونيّاً[2].

ولكن هل علينا أن ننظر إلى طريق مسدودة من الجانب الآخر أيضاً؟ هل عملية التعلم هذه ضرورية فقط في جانب التقليدية الدينية وليس من جانب العلمانية أيضاً؟ ألا تفرض التوقعات المعيارية نفسُها التي تحكم مجتمعاً مدنيّاً شموليّاً تحريماً على ما يقوم بها «علمانيو النزعة» من تقليل لقيمة الدين كما تحرِّم مثلاً الرفض الديني لحقوق مساوية للمرأة؟ إن عملية تعلم مكملة مطلوبة بكل تأكيد من الجانب العلماني إلا إذا خلطنا بين حيادية علمانية الدولة أمام نظرات دينية متنافسة للعالم وبين تطهير المحيط العام السياسي من جميع المساهمات الدينية.

لا شك بأن مجال الدولة التي تتحكم بكل وسائل الإكراه القانوني يجب أن يفتح أمام الصراع بين المجتمعات الدينية المختلفة، وإلا ستصبح الحكومة الذراع التنفيذية لغالبية دينية تفرض إرادتها على معارضيها. في دولة دستورية جميع المقاييس التي يمكن فرضها بالقانون يجب أن تتشكل وتبرر بشكل عام بلغة يفهمها جميع المواطنين. لكن حيادية الدولة لا تمنع التعبير الديني في المحيط السياسي العام طالما تظل عملية اتخاذ القرارات على المستويات البرلمانية والقانونية والحكومية والإدارية منفصلة بشكل واضح عن التدفق غير الرسمي للتواصل السياسي، وتشكيل الآراء في الإطار العريض الأوسع للمواطنين. يدعو «فصل الكنيسة عن الدولة» إلى فلترة بين هذين الميدانين ـ أي مصفاة لا تسمح إلا بمرور المساهمات «المترجمة» إلى العلمانية من بين ضجيج الأصوات المختلفة في الميدان العام فضلاً عن الأجندات الرسمية لمؤسسات الدولة.

[1]- (I. Buruma, "Wer ist Tariq Ramadan," in: Chervel & Seeliger (2007), pp. 88- 110; B. Tibi, "Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa," ibid., pp. 183 - 99.

[2]- Zum folgenden J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit, in: ders.(2005),119 -154.

ثمة سببان لصالح الممارسة الليبرالية هذه: الأول أنه يجب إتاحة المجال أمام الأشخاص غير الراغبين في ولا القادرين على تقسيم قناعاتهم الأخلاقية ومصطلحاتهم بين الخطوط الدينية واللادينية للمشاركة في تشكيل الإرادات السياسية حتى لو استخدموا في ذلك لغة دينية. الثاني أنه يجب على الدولة الديموقراطية أن لا تقلل بشكل استباقي تعقيد وتعدد أصواتها العامة لأنها لا تعلم حينئذ ما إذا كانت تقطع عن المجتمع مصادر نادرة لتوليد المعاني وتشكيل الهويات. خصوصاً حين يتعلق الأمر بالعلاقات الاجتماعية المعرضة للخطر، فالتقاليد الدينية لديها القوة لتشكيل الحساسيات الأخلاقية والمدارك الحدسية المتشددة.

إن ما يعرض العلمانية للضغط هو التوقع أنّ المواطنين العلمانيين في مجتمع مدني وفي المحيط السياسي العام يجب أن يكونوا قادرين على مواجهة إخوتهم في المواطنة كمساوين لهم. ولكن إذا حدثت هذه المواجهة مع المواطنين المتدينين ـ مع التحفظ على أن هؤلاء الأخيرين يجب أن لا ينظر إليهم بجدية على أنهم من أهل هذا العصر بسبب عقليتهم المتدينة ـ فسوف نرجع إلى مستوى التسوية المؤقتة. وبذلك ننهي أسس التقدير المتبادل التي لا غنى للمواطنة المشتركة عنها. يتوقع من المواطنين العلمانيين من باب أولى أن لا يستبعدوا أنهم قد يكتشفون في العبارات الدينية محتويات لغوية وحدساً شخصيّاً مستتراً يمكن ترجمته إلى الخطاب العلماني العام. فإذا استمر الأمر على ما يرام من الجانبين فإن على كل منهما ومن حيث وجهة نظره، أن يتقبل تفسيراً للعلاقة بين الإيمان والمعرفة تمكن الجميع من العيش سوية بطريقة يعكس فيها الجميع قيم الجميع.

الأميركيَّتان والعلمانية

الدولة كمستودع للقاء الأضداد

ميشلين ميلو Micheline Milot [*]

لاينفكّ الجدل حول طبيعة العلمانية وتطبيقاتها التاريخية في القارة الأميركية يسري بزخم خاص في الأوساط الأكاديمية ومراكز البحث العلمي. والسبب في هذا يعود بصفة أساسية إلى السياق المنفرد الذي اتخذته مسارات العلمنة في دول ومجتمعات الأميركيَّتين الشمالية والجنوبية؛ حيث سنجده سياقاً يفارق المنحى الكلاسيكي الإجمالي الذي طبع التاريخ الأوروبي سحابة خمسة قرون متواصلة.

في هذه المقالة للباحثة والأكاديمية الفرنسية ميشلين ميلو محاولة تحليلية جادة لإشكاليات نشوء وامتداد العلمنة في الأميركيتين، وخصوصية حضورها في كل بلد من بلدان القارة، والتحديات التي تواجهها في القرن الحادي والعشرين.

المحرر

الأميركيتان، أو «العالم الجديد». نحن أمام تلك البلاد التي نشأت في هذه القارة الشاسعة نتيجة عمليات الاستعمار الأوروبية في مستهلّ القرن السادس عشر، وقضت على النظم الاجتماعية المحلية الموجودة سابقاً. في المقابل، تشكّلت أنظمة العلاقات بين الدولة والكنيسة بطريقة

---

* ـ باحثة في علم الحضارات المعاصرة.

ـ العنوان الأصلي للمقال: Introduction: Les Amériques et la laïcité - Acquis historique et enjeux actuels.

ـ نقلاً عن: La revue «Archives des sciences sociales des religions» N°146 / 209

ـ تعريب: علي زين الدين.

مختلفة، بحسب قدرة القوى الاجتماعية أو السياسية التي حُدّدت بمنأى من النماذج الأوروبية ووفقاً للمعتقدات السائدة المستوردة من المستعمرين، سواء الكنيسة الكاثوليكية أو الكنائس البروتستانتية. ولقد استوجبت مشاكل مماثلة تتعلق بالتسامح والتعايش، من الشمال إلى الجنوب، حلولاً روت عملية العلمنة بطرق مختلفة. وفي حين لم يُترجم تنظيم الحريات الدينية والمساواة بين الأديان دائماً بسهولة في البيئة الاجتماعية والقانونية، لا سيما بالنسبة إلى أميركا اللاتينية، أُخذت ضرورة الفصل بين الدولة والكنيسة بعين الاعتبار وتحقّقت في معظم البلدان قبل أوروبا. هذا ما أكّده أريستيد بريان، أحد المفكّرين في قانون فصل الكنيسة عن الدولة في فرنسا، حيث كتب في العام 1905: «إنّ نظام فصل الكنيسة عن الدولة الذي طُبِّق بشكل خجول ومنقوص في أوروبا، اعتُمد بالمقابل في العالم الجديد على نطاق واسع، مثل كندا حيث علمَنَ قانون العام 1854 بعض الكنسيين، وأزال الطابع الرسمي عن الكنيسة الأنجليكانيّة، فضلاً عن الولايات المتحدة الأميركية والمكسيك اللتين لم تعرفا سواه. كذلك، طُبِّق هذا القانون في جمهورية كوبا الجديدة، وفي ثلاث جمهوريات تابعة لأميركا الوسطى، وأخيراً في أهم دول أميركا الجنوبية، أي الولايات المتحدة البرازيلية.»[1].

العلمنة المجهولة

ما زالت التحليلات حول الأميركيتين، على مستوى القارات، معدومة حيال هذه الإشكاليّة. هذا في الوقت الذي نجم عن الأعمال المقارنة بين مختلف البلدان الأوروبية[2]، أو الولايات المتحدة وفرنسا[3]، أو حتى أميركا اللاتينية وأوروبا اللاتينية[4] إنتاجات علميّة مثيرة للاهتمام. لقد سعى العدد الخاص من «أرشيف العلوم الاجتماعية للأديان» Archives des sciences sociales des religions إلى سدّ هذه الفجوة جزئيّاً على الأقل. فبرز سؤالان من خلال كافة المشاركات: كيف انتشرت العلمنة في الأميركيتين؟ وما هي التحديات المرتبطة بهذه المسألة حتى يومنا هذا؟ مع ذلك، كان على هذا المشروع أن يكون أكثر بساطةً، إذ لا يمكن إدراك التنوّع الديني والسياسي والقانوني والثقافي للأميركيتين اللتين تضمّان ثلاثة وخمسين بلداً وإقليماً من خلال مسألة واحدة. كان

[1] ـ ملحق للتقرير المحرر باسم اللجنة التابعة للفصل بين الكنيسة والدولة. تشريعات أجنبية مبرزة أمام مجلس النواب، دورة العام 1905.

[2] ـ من بين المفكّرين نذكر جان بوبيرو، Religions et laïcité dans l'Europe des douze، باريس، سيروس، 1994، وفرنسوا شامبيون، les laïcités européennes au miroir du cas britannique، منشورات ران الجامعية، 2006.

[3] ـ إليزابيت زولير، La conception américaine de la laïcité، باريس، دلوز، 2005.

[4]ـ جان بيار بستيان، La modernité religieuse comparée. Europe latine - Amérique latine، باريس، منشورات القرطالة، 2001.

يجب إعطاء لمحة عامة عن الترتيبات العلمانية التي نجدها عند تحليل السياقات الوطنية الثمانية المختارة على أساس التشكلات التاريخية والاجتماعية المتنوّعة من دون افتراض التمثيل الجغرافي السياسي هنا.

بالإضافة إلى فهم العلاقات بين الدولة والكنيسة أو الأديان على صعيد قارة أميركا، يطمح هذا العدد من المجلة اكتشاف ما يتعلق بالاستخدام العلمي لمفهوم العلمانية في سياقات تختلف عن تلك التي أوجدتها فرنسا على مرّ التاريخ. هل انحصر استعمال مصطلح العلمانية على الصعيد الوطني لوصف حالة استثنائية، أم شكّل مفهوماً تحليلياً أكثر عالمية؟ في إطار العلوم الاجتماعية، تمّ تداول أسئلة حول شمولية المفاهيم المستخدمة لوصف الحقائق الاجتماعية والثقافية المختلفة وشرحها منذ سنوات عدة. كان علم إجتماع الدين حاضراً خلال المناقشات، لا سيما في ما يتعلق باستخدام مصطلحي «العلمانية» و«العلمنة» حيث قد نتساءل ما إذا كانتا مشوبتين بالعنصرية إلى حدّ كبير أو بمنظور غربي على نحو كامل، لا بل مسيحي. سمحت الدراسات التي وسّعت مجال المراقبة عبر التطرّق إلى اختصاصات أخرى كالعلوم السياسية أو القانونية، والتي ضاعفت الأوضاع التحليلية، بتقويم نطاق المفاهيم المستخدمة، وعند اللازوم، باقتراح تعريف نظري أكثر منه وصفي لأحد الوقائع الاجتماعية السياسية. ما هي إذن العناصر المكوّنة للعلمانية التي تسمح بتحليل مختلف الأوضاع الوطنية؟

لا شكّ في أنّ المفهوم الفرنسي لكلمة «علمانية» Laïcité التي برزت في العلوم الاجتماعية، قد عكس لفترة طويلة، وعلى وجه الحصر تقريباً، نموذج العلاقات بين الجمهورية الفرنسية والعبادات. بدا أن هذا المفهوم الذي طُبّق بشكل محدود في بعض البلدان، مثل تركيا، أو الأوروغواي، أو المكسيك، لم يُعمل به على أقل تقدير في باقي أوروبا وفي الأميركيتين. ومع ذلك، نفّذت جميع الدول الديمقراطية، بمختلف الطرق، الحكم الذاتي، وحيادية الدولة، والأساليب المختلفة للاعتراف بحرية المعتقد والفكر والدين والمساواة. فُرض بالتالي تمييز بشكل منهجي بين هذه المبادئ المؤسّسة للعلمانية والشروط الاجتماعية أو الاصطلاحية التي برزت في التنمية المجتمعية. لا يعتبر مصطلح «العلمانية» الذي عُرّف في بادئ الأمر باللغة الفرنسية، وظلّ لفترة طويلة مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالسياق السياسي والثقافي لفرنسا، من المحدّدات النظرية التي تمنع استخدامه التحليلي خارج هذا الإطار النظري.

تنطبق العلمانية على واقع متعدّد الأبعاد، سياسي وقانوني وثقافي واجتماعي، سُجّل في تاريخ

الأمم مع تقدّم الديمقراطية نفسها. كان للدولة العلمانية الناشئة عبر عملية تاريخية طويلة، حريّة وضع معايير جماعية من دون هيمنة دين أو معتقد معين على السلطة أو المؤسسات العامة، بالتالي استمدّت الدولة شرعيتها من سيادة الشعب وليس من طائفة دينية أو مفهوم فلسفي معيّن. فاستقلالية الدولة والكنيسة في بعض البلدان، كالبرازيل، والولايات المتحدة الأميركية، والمكسيك كُرّست في الدستور، في حين أن بلداناً أخرى، مثل كندا، لم تطبّق رسميّاً مبدأ فصل السلطات في دستورها، إنّما ظهرت أنظمة حيادية أو ضامنة لحرية المعتقد والفكر والدين تدريجيّاً، فوضعت النظريات القانونية ووسّعت مجال الاجتهاد. بالاستناد إلى ذلك، كان يمكن أن تتعدّد أشكال العلمانية. ففي المكسيك وأميركا اللاتينية، على سبيل المثال، تطوّرت بعض العناصر الخاصة بالعلمانية بين القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، أي قبل البدء بتطبيق هذا المفهوم نفسه(laicidad) في السياق القانوني والاجتماعي. علاوة على ذلك، في بلد كالولايات المتحدة الأميركية الذي جاء عمليّاً بالفكرة الحديثة للفصل بين الدولة والكنيسة، لم يشمل مفهومSecular State (الدولة العلمانية) أبداً ما يقصد بعبارة sécularisation (الدَّنْيوَة) الفرنسية. فالتعديلان الدستوريان الأول والرابع عشر يحدّدان مبادئ الفصل والحريات، على الرغم من عدم علمنة المجتمع من حيث الأخلاق والآداب العامة. في هذا الصدد، كتب تالكوت بارسونز في العام 1957 بأنه يجب التمييز بين علمنة القيم أو السلوكيات وعلمنة الهياكل المؤسساتية [1] سمح مفهوم العلمنة بتعريف المستوى الثاني بشكل لا يمكن الخلط بينه وبين المستوى الأول، وإلاّ، كان لا بدّ عندها من تعريف العلمنةLaïcisation على أنها جزء من الدَّنيوة Sécularisation [2] يبقى هذا المنظور الأخير سارياً حتى اليوم في العلوم الاجتماعية للأديان.

التمييز بين العلمنة والدّنيوة

وبما أن جميع الفقرات ههنا تشدّد على التمييز بين مفهومي Laïcisation (العلمنة) و sécularisation (الدّنيوة)، نجد أنه لا بدّ من شرح وجهة النظر هذه.

ترسّخ مصطلح الدّنيوة في صميم نظريات خيبة الأمل التي تصف انهيار النظم الاجتماعية رضوخه تحت السلطة الكنسية والدينية. لقد شهد هذا المفهوم انتشاراً واسعاً منذ منتصف القرن

[1]ـ تالكوت بارسونز، «Réflexions sur les organisations religieuses aux Etats-Unis»، أرشيف علم اجتماع الأديان، 3، 1957، ص.ص. 21 ـ 36.

[2] ـ كاريل دوبيلار يقترح على سبيل المثال في مقالته "De la sécularisation" الحديث عن العلمانية laïcité من أجل وصف عملية دنيوة «واضحة» «manifeste» sécularisation (المجلة اللاهوتية للوفان، 39، 2008، ص.ص. 177 ـ 196).
ـ (انظر أيضاً جان بول ويلام في هذا العدد).

العشرين في مجال علم الاجتماع. وساعد فقدان الأهلية الثقافية في معتقدات وممارسات الأديان التقليدية في العديد من الدول المتقدّمة ولعقود طويلة، في تغذية قضايا العلمنة في تحليل عواقب التهميش الاجتماعي والثقافي للدين. فضلاً عن ذلك، ساهمت تحليلات بيتر بيرغر، وتوماس لوكمان، وبريان ويلسون، وديفيد مارتن في توفير البنية النظرية لمفهوم الدّنيوة، إلاّ أننا لا نجد في هذه التحليلات فرقاً بين العلمنة والدَّنيوة. فالمبادىء السياسية والمؤسساتية المتعلقة بمفهوم العلمنة تُفسّر من خلال مفهوم الدنيوية، إمّا عبر استحضار الجوانب الاجتماعية والهيكلية لمفهوم الدّنيوة، أو عن طريق التمييز بين المستوى الاجتماعي والمستوى المؤسساتي. مع ذلك، فإنّ هؤلاء الكتّاب قلقون حيال التحولات الاجتماعية للدين أكثر منهم حيال المبادئ السياسية والقانونية التي تتحمّل الدولة مسؤوليتها لضمان احترام حرية المعتقد والمساواة في هذه المسألة.

تعترض مشكلة الترادف باللغة الإنكليزية، في أغلب الأحيان، الاستخدام المتمايز لعبارتي العلمنة والدّنيوة. لا شكّ في أنّ ترجمة الكلمة إلى لغات غير الفرنسية قد ظهرت في وقت لاحق، ولكن هل تشكّل الترجمة إشكالية تجريبية بحيث إنّ مبادئ العلمانية الفرنسية لا نجدها مطبّقة في أي سياق وطني آخر؟ يبدو لنا مما سلف بأنّ مشكلة الترجمة هي مشكلة زائفة، فضلاً عن أنّ بعض الجوانب البارزة من التاريخ الفرنسي، كالصراع والعداء لرجال الدين «le conflit et l'anticléricalisme»، قد أثّرت بالتأكيد على استخدام كلمة «علمانية» في بلدان عدّة في الأميركيتين، وحتماً أوروبا، لا سيما في السياقات التي من خلالها لا تترتّب بالضرورة على استقلالية المؤسسات السياسية مكافحة هيمنة الكنيسة. بعد ذلك الحين، بدا أن هذا العائق التاريخي قد أُزيل، كما اتّضح من خلال استخدام هذه العبارة في اللغتين البرتغالية والإسبانية «laicidad»؛ كذلك نجد في إسبانيا وكوبا عبارة laicismo، التي تعني العلمانية (laïcité) وليس النزعة العلمانية (laïcisme) ، كما ورد في النص الأصلي باللغة الإسبانية للكوبي جورج راميريز كالزاديلا. أما في اللغة الإنجليزية، فتُستخدم في الكتابات العلمية عبارتا «laicization» وlaicity وكذلك secularism و secular state لإعطاء المعنى. في هذا العدد، وبما أن للكتّاب حرية استخدام المصطلحات المألوفة لهم وباللغة التي كُتب فيها المقال، يستخدم البعض باللغة الإنكليزية secularism وsecular state، بالمعنى الدقيق للعلمنة المؤسساتية للدولة العلمانية، كما هو الحال بالنسبة لروبيرتو أريادا لوريا ومايكل ج. بري، بينما يتطرّق البعض الآخر للوَاقِعَيْن: «علمنة المجتمع» و«العلمنة السياسية»، كما بالنسبة إلى روبرتو بلانكارت وماركو هواكو وميشلين ميلو، أو حتى عبارتي laicidad وsecularización، بالنسبة إلى خوان إسكيفال ونستور دا كوستا.

يبدو التمييز بين مفهومي العلمنة والدّنيوة أكثر وضوحاً من وجهة نظر تحليلية عندما يتعلق الأمر بدراسة العلاقات بين السياسة والدين والآثار القانونية لهذه الأخيرة على الحقوق والحريات. إذا كان يُقصد بالدّنيوة الفقدان التدريجي للأهمية الاجتماعية والثقافية للدين باعتباره إطاراً معياريّاً يوجّه الآداب والسلوكات الأخلاقية «المقبولة». فالعلمنة تقوم على فصل المؤسسات عن الدين أو الكنيسة بشكل أوسع في النظام العام للمجتمع الذي يظهر في الوسط القضائي بأشكال عدّة. وبالتالي، فإن العلمنة تُظهر بشكل أوضح من مفهوم الدّنيوة إرادةَ الدولة في إضفاء الشرعية على أفعالها بغض النظر عن المفاهيم الأخلاقية أو الدينية المحدّدة، وكذلك إرادة المنظمات الدينية بعدم الخضوع لرقابة داخلية من الجهات السياسية، فضلاً عن أنها تسمح بتحديد مبادئ القانون والعدالة التي على النظام السياسي تنفيذها في إطار ديمقراطية ليبرالية ذات سياق تعددي[1].

إن العلمانية المتناولة ليست مبنية على أساس النموذج الفرنسي الذي يستلزم قياس مدى قابلية تطبيقه، إلا أن ذلك لا يعني أن مراحل عملية العلمنة الفرنسية لم تلقَ أي صدى في الأميركيتين. فتجربة المكسيك وأميركيا اللاتينية مثلاً استطاعت أن تعكس، أقله عبر خصائصها العامة، النموذج المعتمد في فرنسا، وبوجه أدق ذلك الذي ساد خلال حكم اليعقوبيين، من ثم ذلك الذي رافق فترة تأسيس التعليم العلماني في ظل حكم الجمهورية الثالثة. مع ذلك، بدا الواقع أكثر تعقيدا في المكسيك، وأميركا الوسطى، وبعض دول أميركا الجنوبية، مثل كولومبيا والباراغواي، لأن الراديكالية الجمهورية ظهرت منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر، في حين أن نموذج الاتفاقية البابوية والعبادات المعترف بها كان دوماً مطبقاً في الفترة نفسها في فرنسا. بعبارة أخرى، شكّل النموذج المبني انطلاقاً من الجمهورية الفرنسية مثالاً للجمهوريات الأميركية اللاتينية، في حين أنه شهد في فرنسا خلال القرن التاسع عشر انتكاسات مهمّة. في المقابل، لم تشر الجدالات حول قانون الفصل للعام 1905، في فرنسا، إلى النموذج المكسيكي، حسبما ذكر بريان في النص المذكور في الأعلى عبر القول: «يعتبر التشريع العلماني في المكسيك أكمل وأكثر التشريعات المطبقة تناغماً حتّى يومنا هذا». لقد جرى تداول الأفكار، والنماذج، والمفاهيم العلمانية بقدر كافٍ من السلاسة، وهو أمر قد يخفيه بعض التعنّت النظري. وبذلك، يفتح هذا التداول باب التأمل النظري على تحليل التآزر بين تيارات فكرية وابتكارات على مستوى المفاهيم.

[1] ـ أنظر في هذا الصدد La Laïcité ،G.Haarscher، فرنسا، منشورات فرنسا الجامعية PUF، مجموعة «Que sais-je?»، ص. 118 و م. ميلو، Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec، Turnhout Brepols، منشورات، 2002، ص 30ـ37 .

تترابط مختلف مركبات العلمانية، في كل دولة تمت دراستها، أحدها بالآخر وفق مسار ديناميكي يطبعه التاريخ الوطني. يؤدي تطبيق هذه المركبات إلى ترتيبات محددة، متداخلة في قيم أخرى سائدة في كل سياق: الأخلاقيات الاجتماعية التي تبرزها المعايير الدينية، الدين المدني أو الريغالية، الليبرالية الفلسفية. من غير المجدي محاولة وضع نموذج علماني «أميركي» بالمعنى العالمي. يستحسن فهم الاختلافات بين عملية العلمنة في مختلف بلدان العالم الجديد وبين آثارها الاجتماعية، وهذا الهدف يبدو لنا مثمراً. يقضي الأمر بوجه أساسي بإظهار مختلف تركيبات العلمنة في الأميركيتين، والأسس المعيارية التي تتطوّر انطلاقاً منها والتحديات الجوهرية التي تواجهنا حالياً، ومن هنا جاء عنوان هذا العدد من المجلة Les Laïcités dans les Amériques «العلمانيات في الأميركيتين» الذي يسمح بالتركيز على تنوّع المفاهيم الاجتماعية، والقانونية، والنظرية المعنية.

بالإضافة إلى السياق التاريخي الذي يؤثر على نوع النظام العلماني ومضمونه المعياري، تشكّلت العلمانية بعمق من خلال نمط التفكير الأخلاقي السائد في كل مجتمع. والمفاجئ أن أي كاتب لم يتطرّق إلى إشكالية العلمانية عبر الخصخصة الضرورية للدين أو عبر التباين المحتمل بين المطالب الرسمية للانتماء الديني وعلمانية المؤسسات، وهما محوران شهيران للجدالات في فرنسا. لو بحثنا عن الخيط الموجه بين المقالات التي يحتويها هذا العدد، سنجده بسهولة في الانشغال بتذليل العوائق أمام تنظيم علمانية يمكن أن تضمن العدالة والتعايش المتآلف. تساهم هذه المقاربة النقدية في تسليط الضوء على الاهتمام في دراسة ديناميكيات وطنية عدّة لفهم المغزى الموجه لمفهوم مثل العلمانية.

يشمل مفهوم العلمانية العديد من الأنظمة السياسية والتنظيمات الاجتماعية والقانونية للحقوق والحريات. فبعض البلدان تعترف في دستورها بكنائس الدولة، لكن ثمّة دول لم تقم فيها أي كنيسة كمؤسسة قانونية معترف بها وممثلة بسلطات كنسية رسمية، في حين أن الدين، كنظام قيم أخلاقية ومبادئ تأويلية للحياة الاجتماعية والسياسية، يتجلى في القرارات التي تصدر عن الدوائر القانونية والسياسية. قد تتضمن الدساتير إذن مبادئ فصل، في البرازيل كما في المكسيك، لكن الدولة لا تستعرض حيادية حقيقية تجاه ما هو مرتبط بالمساواة القانونية والاجتماعية بين الطوائف وبين المواطنين الذين يتبنون مفاهيم الحياة والأخلاق الخاصة بالأقليات. يتضح الوضع أكثر في البيرو، كما يصفه ماركو هواكو الذي يعتبر أن الدولة قد تصبح «متعددة الطوائف»، وهو بناء يمكن للمثال السياسي بموجبه إسناد شرعية عمله إلى أكثر من طائفة، متجنباً بذلك التحرر كليّاً من

سيطرة الكنيسة. في المقابل، لم تعط بعض البلدان في سياق تاريخها أهمية كبيرة للتأكيد القانوني لفصل الكنيسة عن الدولة، وإنما بدت متعلقة جدّاً بالحقوق والحريات الدينية، كما في كندا.

طلب من عدد من الكتّاب الذين اهتموا بالعلمانية في الأميركيتين دراسة تطبيق العلمانية، كل في بلده، وذلك انطلاقاً من أطر نظرية يألفونها، سواءً كانت قانونية، اجتماعية أو تاريخية. وهنا أيضاً، اختلفت أوجه النظر والمقاربات. فطرحت أسئلة عدّة خلال الدراسات التي تم تقديمها: ما هو المفهوم الطاغي للعلمانية؟ ما مدى ترسّخ هذا المفهوم في القانون وكيف يترجم من قبل السياسات العامة؟ ما هي الحقوق والحريات المكفولة للمواطنين وكيف تترجم هذه الضمانات بشكل ملموس كالمساواة، وعدم التمييز، وحرية الاعتقاد، إلخ؟ إلى أي حد يُسهِّل النسيج الثقافي والاجتماعي أو يكبح عملية العلمنة في دائرة اجتماعية، أو مؤسساتية، أو تشريعية ما؟ كيف يتداخل مفهوم مع مفهوم العلمنة؟

أثارت هذه التساؤلات بدورها القضايا النظرية والسوسيولوجية، أي المعالجة القانونية أو السياسية الخاصة بالأقليات، ودور بعض الكنائس أو المجموعات الدينية في النضال السياسي الخفي أو الحركات الاحتجاجية، ونطاق بنود الفصل أو البنود «غير التأسيسية»، والفصل بين المعايير الدستورية والسلوكيات «المقبولة» اجتماعيّاً، مثل الإجهاض أو الشذوذ الجنسي. بدت الدول التي أظهرت لامبالاة للمعتقدات الأخلاقية والدينية، ضمنيّاً، معادية لمعتقدات معيّنة، فانتهكت بذلك مبدأ المساواة وحرية المعتقد. ونظراً إلى زيادة أهمية مسألة الحقوق الفردية، وكذلك الثقافية في الدول الديمقراطية، ما هو إذن الرد السياسي والقانوني عليها؟ وهل التعددية مندمجة فعلاً في العالم السياسي أو القانوني؟

إن تعدّد الظروف الوطنيّة وتنوّع المجالات التي من خلالها يستوحي الكتّاب أعمالهم، حالت دون أي مبادرة لتوحيد النهج. ثمّة وقائع اجتماعية ثقافية مختلفة جدّاً بحيث استنتجت الولايات المتحدة الأميركية والبيرو منظوراً تحليليّاً مختلفاً بحدّ ذاته. مع ذلك، كان من المتوقّع حدوث تقارب ما في القضايا حول مسألة حرية المعتقد والمساواة، وكيفية تطبيقها، والضمانات السياسية والقانونية المتعلقة بها. وما زاد من تعويق قضايا حقوق الإنسان وتكيّف المعايير الاجتماعية مع قيم الحداثة الليبرالية، الوزن التاريخي للدين الكاثوليكي المهيمن في أميركا اللاتينية، والبروتستانتي في كندا والولايات المتحدة الأميركية. حينها، أدى الوضع اللاتيني الأميركي هذا إلى تشكيل تجمّعات عدّة في المجتمع المدني طالبت بما بدا أن الدولة تخشى منحه، لا سيما في ما يتعلّق بالحقوق الجنسية، كالإجهاض، ومنع الحمل، والاعتراف بحقوق المثليين، والتثقيف الجنسي في المدارس.

في سياق النص، سيلاحظ القارئ من دون شك بأنّ الكتّاب يظهرون كفاعلين تفكريّين يسعون إلى المشاركة في تحوّلات الأطر المعيارية لمجالهم الوطني من خلال ترسيخ تحليلاتهم بشكل نظامي وفقاً لمتطلبات العمل العلمي. يجري ذلك عبر التساؤل عن جدارة هؤلاء لإظهار صفة تلك التحولات البعيدة غالباً عن الطلبات الناشئة عن الواقع الاجتماعي بشكل أفضل. برأينا، تسمح المساهمات المختلفة بتفكر أكثر عمومية حول العلمانية في بداية القرن الحادي والعشرين، بحيث يمكنها أن تكون مصدر إلهام لعدد من المناقشات خارج المحاور المقارنة الاعتيادية، وأن تثير تحليلات موسّعة حول سياقات وطنية أخرى.

الغرب والآخر

منطق التداخل بين العلمنة والهيمنة

عاطف عطيّة[*]

الكلام على الغرب، في مقام البحث التالي، يعني الغرب بتعدُّده لا بوحدانيته. ذلك بأنه ليس غرباً واحداً، كما أن الشرق ليس شرقًا واحدًا. لكن السؤال الأصلي في هذا المضمار هو: على أي مرتكزات معرفية تقوم هذه المعادلة؟

مسعى هذا البحث الذي يقدّمه أستاذ علم الاجتماع السياسي في الجامعة اللبنانية الدكتور عاطف عطيّة، مقاربة الغرب في سيرورته التاريخية، بدءاً من الاحتدام بين المسيحية والحداثة بتطوراتها الفلسفية والتقنية، وصولاً إلى علمنة الدولة والمجتمع. كما يتطرق بصورة أساسية إلى الكيفيات التي دخلت فيها العلمانية كأطروحة للهيمنة على الآخر، حضارياً معرفياً وسياسياً ومجتمعياً.

المحرر

إذا كان علينا أن نحصر الكلام في المسار الذي رسمته الحضارة الغربية لنفسها، أمكن أن نقول إنه مسار تعرّج طويل دام قروناً حتى وصل إلى ما وصل إليه الآن. يسري هذا على صلة علاقة الحضارة الغربية مع ذاتها، باعتبارها حضارة إنسانية، أو في علاقاتها مع الحضارات الأخرى.

كان الغرب، والمقصود هنا أوروبا بالتحديد، يرزح تحت عبء الحروب والصراعات الأقوامية الأهلية، عقب انهيار الإمبراطورية الرومانية، بحيث كانت الغلبة للأقوى. وقد تبوّأ الأقوياء بموجب عُزواتهم الأهلية، وقدراتهم العسكرية، عروش ممالك وزعامات إقطاعات، وجدوا أنفسهم في مسار حكمهم المتسلّط، المؤازرة من السلطات الكنسيّة التي جعلت من نفسها وصية على

* ـ باحث وأستاذ في علم الاجتماع السياسي ـ لبنان.

المؤمنين، وماسكة لزمام أمورهم الدنيوية والدينية. ووصل الأمر عند التقاء المصالح، إلى التحالف بين السلطات الزمنية السياسية، والسلطة الدينية التي كان يترأسها بابا روما، رأس السلطة الكنسية الكاثوليكية بلا منازع، بعد انشقاق الكنيستين الشرقية البيزنطية، والغربية الرومانية، في منتصف القرن الحادي عشر[1].

وصل الأمر بالكنيسة الكاثوليكية إلى أن انغمست في أمور السياسة من خلال دعوتها إلى تحرير بيت المقدس، باعتباره مسقط رأس السيد المسيح ومرتع صباه، ومركز دعوته الإلهية. فالتقت بذلك مع مطامح ومطامع الملوك والنبلاء الأوروبيين في التفتيش عن عروش مأمولة، وعن مواقع تشبع طموحات المغامرين والمفتشين عن الكنوز في مجاهل الشرق ومتاهاته البعيدة. ووصل الأمر عند البابا، إلى استعمال شفاعته ووساطته في الغفران، ومحو الخطايا الإنسانية، من أي لون كانت، لقاء المشاركة في الحروب المقدسة التي يشنها ملوك الغرب، ضد ممالك الشرق وسلاطينها، ولا فرق في ذلك إن كانت البلدان المقصودة مسيحية في توجهها المشرقي المخالف للبابوية والممثلة بالدولة البيزنطية، أو السلطنات الإسلامية التي تفرّقت إبان انحلال الخلافة العباسية إلى دويلات، وملل ونحل، تدين بالإسلام، على اختلاف مذاهبه وتوجهاته[2].

كانت حروب الفرنجة التي عرفت فيما بعد بالحروب الصليبية، بداية الإحتكاك والعداء بين الغرب الأوروبي والعالم الإسلامي، المعروف حين ذاك بدويلات العهد العباسي قبل انتهاء هذا العهد بسيطرة المغول في العام 1258م. والمفارقة الكبرى كانت بزوال الفترة الصليبية على يد السلطنة الأيوبية قبل نهاية القرن الثالث عشر.

هذه الفترة، فترة حروب الفرنجة على أرض العرب والمسلمين، عكست بداية التوتر ومن ثم زيادته بين المسلمين والفرنجة. وقبل هذه الفترة، كان ثمة نوع من التفاعل الثقافي بين المسلمين، عربًا وغير عرب، وخصوصًا من السريان والفرس والهنود والأتراك والأكراد، وغيرهم. ساهمت في نقل الكثير من الفعل الثقافي العربي، المكتوب باللغة العربية، وإن كان في جلّه من إنتاج علماء ومثقفين غير عرب كتبوا باللغة العربية، أو ترجمها المترجمون إلى اللغة العربية، باعتبارها الأكثر انتشارًا والأكثر تعبيراً عن فحوى العلوم على اختلافها، وعن الفلسفة والمنطق والإلهيات. ذلك أن

[1] . حول الانشقاق بين كنيسة بيزنطية وكنيسة روما في العام 1054م، أنظر الرابط التالي:
http://www.3lotus.com/ar/ReflectionsMisc/Christian-schisms.htm

[2] . حول الحروب الصليبية، وبداياتها والنظرة الواحدة إلى البيزنطيين والمسلمين، أنظر:
أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الثالث، ترجمة فؤاد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، جامعة الدول العربية، القاهرة،. ص ص347-352. أيضًا: حسن حبشي، الحرب الصليبية الأولى، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، 1958، القاهرة.

اللغة العربية ابتداء من القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي، كانت لغة العلم والأدب والفنون التي انتقلت جميعها، ومن خلال اللغة العربية، إلى اللغة اللاتينية عن طريق الأندلس، وقبرص وجزر أخرى في البحر المتوسط، وبلاد الشام. إشترك في ذلك المسلمون على اختلاف مللهم ونحلهم، والمسيحيون من السريان، ومن غيرهم أيضًا. إلا أن السياسة والمطامع السياسية تغلب، وخصوصًا إذا دعمتها توجهات دينية تستغل الدين والإيمان، لتدفع بجموع المؤمنين للمحاربة والجهاد في سبيل إعلاء شأن الدين الممزوج بالسياسة وبمطامع السياسيين.

بين الدين والعلم

ما يعنيه هذا الكلام، أن العلم والنهضة العلمية يمكن أن يحوزا على الأولوية، أو على الأقل، بالإهتمام، بحضور الدين أو باسمه أو برعايته، كما يمكن أن يكونا في آخر الاهتمامات، وبحضور الدين ذاته، أو باسمه أو برعايته. الحالة الإسلامية شاهدة على ذلك، والحالة الغربية المسيحية أيضًا. ذلك أن الممارسة الإنسانية للدين هي التي تعطيه الدفع ليكون مناصرًا، كما هي تعطيه الدفع ليكون كابحًا وخانقًا للتوجه العلمي، أو الحضاري الناشئ بالتوازي مع الدين، أو من خلاله، أو بإيحاء منه. ففي الإسلام الكثير من المحطّات التي تدعو إلى العلم، ولو كان في الصين. ومداد العلماء بمثابة دماء الشهداء، وغيرها. كلها تدل على موقع العلم في الإسلام، كما موقع العلم في المسيحية، وإن كان معنى العلم مختلفًا بين عصر وعصر، وحتى ضمن أهل الدين نفسه.

لا شك في أن الظروف السياسية والوقائع الاجتماعية ـ التاريخية هي التي تقرّر مسيرة الحضارة، والفعل الثقافي فيها على الخصوص، إن كان في نهوضها، أو في جمودها، وحتى في اضمحلالها وزوالها. والعوامل التاريخية، والظروف المساندة، تفعل في هذه الحضارة أكثر مما تفعل في غيرها، وتعمل على ازدهار حضارة على حساب أخرى، أو حتى بمعزل عنها. إلا أن التاريخ يدلّنا على أن ظروف نشوء الحضارة وازدهارها، أو اضمحلالها، متعلقة بعلاقتها مع بيئتها وموقعها ونشأتها، وطرق تعاملها مع ماضيها وحاضرها، وكيفية نظرتها إلى مستقبلها، مستمدة من روحيتها وإيمانها وبنياتها الذهنية وتطلّعات بنيها أدوات العمل، وعناصر الوعي لموقعها في العالم، ولبناء علاقاتها مع الآخرين، قرُب هؤلاء منها أو بعُدوا. وترسم مستقبلها من خلال العمل على تحديد علاقاتها مع ذاتها، ومع الآخرين لتأمين مصالحها، باعتبارها مصالح مجتمعاتها، أو مصالح كل فرد فيها؛ إما باعتبار مصالح المجتمع هي محصّلة مصالح الأفراد، أو باعتبار مصلحة المجتمع تتجاوز مصالح الأفراد.

في هذا المجال، تباينت نظرة المجتمع الأوروبي، باعتباره مجتمعًا غربيًا، عن نظرة المجتمع الشرقي، عربيًا كان، أو مسلمًا، أو صينيًا أو هنديًا، أو غيره. ذلك أن المجتمع الغربي استقى نظرته إلى الوجود، وإلى ما وراء الوجود، من نظرة المسيحية في عمقها المنبني على العلاقة الفردية بين الله والخالق، بوساطة المسيح الذي كان يعمل على تشجيع المؤمنين به بطلب الملكوت الإلهي والابتعاد عن شهوات الدنيا واهتماماتها، كما كان يطلب من مريديه: «أترك كل شيء واتبعني». إلا أن مأسسة الدين وجعله سلطة قدسيّة، وخصوصًا على أيام بولس، بالإضافة إلى السياسة وأمور السياسة، جعلت من المسيحية سلطة تعلو على أي سلطة. ولأن السلطة مطلوبة لذاتها، على ما يقول ابن خلدون[1]، فلا بد أن تصطدم بسلطة منافسة، وهي سلطة «العلمانيين»[2]، الملوك وأصحاب الإقطاعات والنبلاء والفرسان الذين استمدوا سلطاتهم من مواقعهم الإقطاعية، ومن قربهم من عروش الملوك، ومن نفوذهم المستمد من أتباعهم، إن كانوا من الجنود أوالأقنان والمريدين.

تزامن تقاطع السلطة الدينية والسلطات الملكية في أوروبا، مع فساد السلطتين واستبدادهما، أقلّه بسبب الانغماس في الأمور السياسية التي لا بد هنا، من أن تتّكئ على الدين، وعلى الإيمان الديني في بساطته المعروفة لدى العامة من الناس، وفي وعي المتنفذين لأهمية هذا الإيمان في استنهاض الهمم، وإثارة الشعور الديني، في حال الحاجة إلى هذا الشعور وإلى هذا الاستنهاض، لخدمة مسألة سياسية أو عسكرية.

تنبّه المتنوّرون المسيحيون في أوروبا لانحراف الكنيسة الكاثوليكية عن نهج المسيحية القائمة على العلاقة المفردة مع الخالق، العلاقة التي في حال تساميها تصل إلى الخلاص الروحي، والكمال في الحضور الإلهي، على ما يقول هؤلاء، فكانت الدعوة إلى الإصلاح والعودة إلى المسيحية الأصيلة المتطهّرة من مثالب السلطة والشفاعة والسياسة. وكان لهذه الدعوة أن فعلت فعلها في أوروبا. فعملت ليس فقط على شق الكنيسة الكاثوليكية، بل على صراع كبير وعنيف بين الكاثوليكية والبروتستانتية اللوثرية والكالفنية، سالت على أثرها دماء كثيرة، باسم الإصلاح الديني الذي دفع البابوية، من بعد، إلى تغييرات كثيرة، من ناحية، وباسم الحفاظ على وحدة الكنيسة والقضاء على الهراطقة، من ناحية أخرى، وباسم الدين من النواحي كلها.

---

[1] . ابن خلدون المقدمة، دار الجيل، بيروت، ص153 ـ 154.

[2]. حول مصطلح العلمانية وما تعني في العربية إن كانت مستمدة من العلم أو من العالم، وما تعنيه في ثقافتنا العربية، أنظر محاضرات كل من عزيز العظمة وجورج طرابيشي وعاطف عطيه وغيرهم، في:

لؤي حسين (محرر)، العلمانية في المشرق العربي، دار بترا، دار أطلس، المعهد الدانمركي، 2007، دمشق. ومن استعمل هذا التعبير هم المسيحيون المشرقيون ليميّزوا بين الرجل العادي (العلماني) ورجل الدين في أي مرتبة كان.

إلا أن حركة الإصلاح الديني التي قام بها لوثر وكالفن كان لها الأثر الفعال على المسيرة الحضارية للغرب الأوروبي. وقد تمثّلت هذه المسيرة بتوجّه جديد في علاقة الفرد مع المجتمع، من النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية، أدخلت أوروبا في عصر جديد عرف في التاريخ الأوروبي بعصر الدولة الحديثة، على المستوى السياسي، وعصر الحداثة، على المستوى المجتمعي العام.

أعاد الإصلاح الديني العلاقة بين المؤمن والخالق إلى منابعها الأصيلة، باعتبارها علاقة فردية خالصة، تربط الإنسان الفرد بالله من خلال عمله على هذه الأرض، طالما هو مخلوق وموجود. ولأنه كذلك، فعليه أن يجعل وجوده هذا على أعلى درجة من الطهرية والتسامي عن شهوات الدنيا وملذّاتها. ولا يكون له ذلك، إلا بالعمل الدؤوب والمشقة الدائمة والإبتعاد المتواصل عن مكامن الخطيئة. ففي ذلك يتحقّق وجوده باعتباره منتجًا، من ناحية، وباعتباره منشغلاً عن شهوات الدنيا ونزواتها، من ناحية ثانية. وفي هذا التقابل الثنائي يكون قريبًا من الله، ومجسّدًا للفعل الإلهي في الغاية من خلق البشر. هذه هي خلاصة ما آمن به البروتستانتيون في بدايات عهدهم، ومارسوه.

كان الدين على الطريقة التي أرادها اللوثريون والكالفينيون الوجهة التي انتهجها الغرب الأوروبي في علاقات الانتاج، وفي تقديم المبادرة الفردية على أي اعتبار آخر. وظهر الإصلاح الديني في توجّهه هذا، على أنه المبادر الرئيس على ظهور الفردانية التي بلورتها الفلسفة الحديثة الأوروبية. وغذّتها الثورتان الإنكليزية والأميركية[1] فاستمدّت منها الليبرالية الناشئة عن وعي الفرد لذاته، ولموقعه في المجتمع الذي يتقدم على أي موقع آخر، وإن ظهر ما يناقض هذا القول، ويعتبر أن البروتستانتية جاءت كنتيجة ضرورية لبروز الفردانية التي أنتجها المجتمع، عقب الانتقال من الإقطاعية إلى الرأسمالية[2].

ظهر هذا التوجّه الجديد على أنه النقيض للتوجه الكنسي الكاثوليكي الذي ابتدع التراتبية الكنسية ومأسَسَها، وجعل من المؤمنين أتباعًا للكنيسة، ويأتمرون بأوامر كهنتها، ويسيرون بموجبها في اتّباعهم لشؤون دينهم ودنياهم.

إلا أن النهج الإصلاحي المسيحي المتزامن مع النهضة العلمية والتقنية وفلسفة الأنوار، أدت

[1] . حول تمهيد الثورتين الإنكليزية والفرنسية لليبرالية، أنظر:
ريتشارد كوك، كريس سميث، انتحار الغرب، ترجمة محمد محمود التوبة، مكتبة عبيكان؛ كلمة، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الرياض، أبو ظبي، ص200-201. ولنا عودة مفصّلة إلى هذا الكتاب.
[2]. أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: المرجع نفسه، ص231.

إلى نشوء نوع من القطيعة مع الماضي، وحملت أوروبا بعد معاهدة وستفاليا[1]، على التطلّع إلى الأمام، وتجاوز الصراع الأهلي والديني، بتوسّل العلم والعقلانية والتقنية الحديثة في التعاطي مع الحاضر، والنظر إلى المستقبل. فظهر الدين في أوروبا، وبنسخته الإصلاحية، وكأنه المحرّك للفعل الإنساني في الوجود، يعمل وينتج ويفكر ويخترع ويكتشف، باعتبار أن الفعل في هذا كله تجلّ للفعل الإلهي فيه، وتجلّ لمدى قربه من الله.

في خضم العمل الإنساني الفردي في الأساس، ظهرت الفردانية في صورتها الأولية، باعتبارها حصيلة ما يفعله الإنسان في الوجود، وهو الفعل المحسوب له، والفعل الذي يحفّزه لفعل أرقى انطلاقًا مما هو فيه. وهذا بدوره، أنتج الوعي العقلاني، ومن ثم، إنطلاقًا من هذا الوعي وما ينتجه عقلانيًا، أوجد المسافة التي بدأت تتسع بين العقلانية، باعتبارها فعلاً إنسانيًا مستقلاً، والدين باعتباره الفعل الإلهي في الإنسان، ورد الفعل الإنساني تجاه الله.

ظهرت العقلانية، هنا، وكأنها صارت قادرة على السير بسرعة متنامية، باستقلال عن الدين، بعد أن كان الدافع لها. ومنذ لحظة الإستقلالية هذه، ظهرت العلمنة في الغرب باعتبارها النشاط الإنساني اليومي والمستمر باستقلال عن الدين، وبمعزل عنه.

بين الدين والدولة

أهمية الغرب الأوروبي في علاقته مع الوجود تكمن في قدرته على تحديد الأولويات، وفي مرونته في التعامل مع الماضي، وفي سرعة تخلّصه مما يمكن أن يعيق تقدمه، وفي الإفادة من أخطائه، وفي قدرته على النقد الذاتي وتحديد مكامن الخلل، ومحاولات معالجتها. ولكن في كل الأحوال، بما يخدم الغرب ويصحح توجهه ويقوّم مساره، وإن كان على حساب الآخرين، ولا يهم من يمكن أن يكون هؤلاء، منتمين إلى حضارات مغايرة أو شعوبًا أو دولاً، أو غير ذلك. ولا يهم، من بعد، إذا ماتت شعوب، أو اندثرت معالم، أو سالت دماء.

أولى بوادر العلمنة، ظهرت في فرنسا إبان الثورة الفرنسية في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر. إلا أن الثورة نفسها جاءت نتيجة إرهاصات على أوجه مختلفة ومتعددة، منها: تأثيرات فلسفة

[1]. أنظر في هذا الخصوص:
موني كروني، «العلمانية الدينية»، في: لؤي حسين(محرر)، العلمانية في المشرق العربي، مذكور سابقًا، ص37. وللتفصيل حول معاهدة وستفاليا التي وضعت حدًا للحروب الدينية وآذنت بنشوء الدول القومية في أوروبا في العام 1648، أنظر:
http://wol.jw.org/ar/wol/d/r39/lp-a/2004205 صلح وستفاليا نقطة تحول في تاريخ أوروبا.

الأنوار، واستقلال الدولة القومية، وترسّخ الفردية في المجتمع، والتطور الاقتصادي، والصناعي على وجه الخصوص، الذي قام على التطور التقني وزيادة الإنتاج، والحاجة إلى أسواق جديدة لتصريف الإنتاج وجلب المواد الأولية. يضاف إلى ذلك كله، نجاح الثورة الاقتصادية والسياسية الإنكليزية، قبل قرن وأكثر، وإلى عصر الاستكشاف والرحلات والتعرف على مجاهل كثيرة في العالم، كان من ثمراتها الأساسية إكتشاف رأس الرجاء الصالح والقارة الأميركية. وقد أدى ذلك، إلى زيادة وتوسع الآفاق الأوروبية، وفتح المجالات أمام احتمالات متعددة ساهمت في سطوة الأوروبيين ونفوذهم، ونظرتهم إلى العالم الواقع خارج إطارهم الجغرافي.

كان قرار فصل الدين عن الدولة أول ثمار الثورة الفرنسية. وكان هذا الفصل آذنًا بتقدم الدولة على الدين، وإبعاد الدين ورجال الدين من التدخل في شؤون الدولة والسياسة فيها، باعتبارهم رجال دين. فكان هذا المبدأ بداية تطبيق العلمنة في فرنسا. ومن ثم في جلّ البلدان الأوروبية التي مشت على الصراط الفرنسي. ولم يكن هذا الفصل في تطبيقه قائمًا على التراضي بين السلطات الكنسيّة والسلطات المدنية، بل على التضاد العنفي بين السلطتين باعتبار الثنائية القائمة بين العقلانية واللاعقلانية، والظلامية مقابل التنوير والتقليد مقابل الحداثة، والتخلف مقابل النمو. وكان أن سارت الدولة والمتنورون فيها في طريق مغاير لمسيرة الدين في المجتمع، وأدى ذلك، على المديين القصير والمتوسط، إلى إضمحلال تأثير الدين، حتى لدى العامة في المجتمع، وإن كان ذلك لم يؤد إلى اختفاء الدين من حياتهم الخاصة والعامة.

إذا كان هذا المنحى قد أثّر على مسيرة الدولة والمجتمع في فرنسا، وجعلها في موقع المتبنّي للعلمنة في ممارسة شؤون الدنيا، بمعزل عن الدين، وبقيادة الفلسفة العلمانية في النظر إلى الوجود الإنساني، في داخل فرنسا وخارجها في أوروبا، فإنها نجحت في ذلك، وامتدت إلى أصقاع أوروبا مجتمعه. وصارت العلمانية فلسفة أوروبية بامتياز، ليست كنتيجة للطهرية والفردانية البروتستانتية، فحسب، بل، أيضًا، كنتيجة للتطور الاجتماعي التاريخي في أوروبا، في فلسفته وإصلاحه الديني، وتقدمه الاقتصادي والتقني، واعتماد العقلانية في المسلك والعمل، والليبرالية القائمة على حرية الفرد، واعتباره القيمة الأعلى والأسمى في الوجود.

بين العلمنة والقومية

لم تطبّق العلمنة باعتبارها رزمة واحدة في كل البلدان الأوروبية، بل اعتمدتها كل دولة بما يتناسب مع واقعها الاجتماعي التاريخي. حتى أن انكلترا لم تعتمد النسخة العلمانية الفرنسية،

ولا غيرها من العلمانيات الأوروبية، بل اعتمدت نهجًا خاصًا في علاقتها مع الدين باستتباعه وجعله في خدمة الدولة، على أن يكون الملك هو رأس السلطة المدنية والدينية معًا، وإن بشكلهما المعنوي. وظهرت نتيجة لذلك الكنيسة الإنغليكانية، وبقيت إنكلترا متدينة بصنف خاص من التديّن المسيحي، ومؤمنة بنوع خاص من الإيمان المسيحي. وهي مع ذلك، في مقدمة الدول التي قادت الحضارة الغربية في أوج سطوتها، إن كان على صعيد حضورها الأوروبي، أو على صعيد حضورها العالمي، وخاصة إبان صعود ما سيكون حليف الغرب، ومن ثم قائده، الوجود الأميركي الشمالي، وخاصة الولايات المتحدة، القائم وراء البحار.

إذا كانت العلمنة ممارسة سلوكية في شؤون الدنيا باستقلال عن الدين، فإن الأمر لا يقتصر عليها. فلا بد أن يكون للممارسة العلمانية تداعيات أخرى تنشأ عنها بمجرد الدخول في النسيج المجتمعي في أي دولة تتبناها في مسلكها العام . والأمر هنا، هو نفسه في تداعيات السلطة الدينية في المجتمع، إذا تم تبنّيها من قِبل الدولة أو الكنيسة في حكمها الدنيوي، أو أي جماعة عليها أن تحكم باسم الدين. وفي حال علمنة الدولة، فإن إبعاد الدين أو إهماله لا بد ان ينمّي جوانب أخرى مقابلة له، أو مضادة. ومن البديهي أن تأخذ الجوانب معايير مستقلة عن الدين والتفكير الديني. ولا بد لهذه المعايير أن تكون من إنتاج العقل والتفكير العقلاني في كل ما يتعلق بالوجود المادي للإنسان، وعلى كل المستويات، للإرتقاء في الوجود، وللتقدم التقني والحضاري في شكل عام. وكل ما يعنيه ذلك، هو التقدم العلمي المرافق للمبادرة الفردية وللحرية الإنسانية الناشئة عن متطلبات العلمانية نفسها من الحرية والديموقراطية والإحساس الفعلي بالمساواة مع الآخرين. وهذه المواصفات جميعها هي المنتجة بذاتها للمواطنية في الوعي والممارسة، العماد الأساسي للمجتمع المدني الحديث.

هذا المنحى الذي نحَته العلمنات الغربية في علاقاتها مع واقع كل منها الاجتماعي التاريخي، أوصلت الغرب إلى اختطاط حضارته بدفع الأثمان الباهظة في مسيرة حياته العملية على المستويات كافة، وخصوصًا السياسية والاقتصادية. فحافز النمو، دفع البلدان الأوروبية إلى المنافسة داخل أوروبا بما اصطلح على تسميته بالبولميك الغربي[1]، في مجال الصناعة والتقنية والإصرار على الأولوية في القيادة الأوروبية، وعلى المنافسة خارج أوروبا في التسابق على إحتلال البلدان الغنية بالمواد الأولية، بما اصطلح على تسميته بالاستعمار. فكانت العودة الثانية إلى البلدان خارج أوروبا، في أواخر القرن الثامن عشر، وما تلا، على غير ما كانت عليه إبان الحروب الصليبية، مع بقاء النتيجة

[1] . حول مرتكزات السيطرة الغربية من وجهة نظر عربية، وخصوصًا نزعتَي الهيمنة والمنافسة (البولميك) والمرتكزات الأخرى، أنظر: فردريك معتوق، مرتكزات السيطرة الغربية، الطبعة الثانية، دار الحداثة، 2008، بيروت، وخصوصًا، الفصلين الثاني والثالث، ص ص29 - 68.

الواحدة. نيّة الغرب في الهيمنة على العالم، باسم حماية الأماكن المقدسة، تارة؛ وباسم «إستعمار» البلدان المتخلفة، ولا يخفى، هنا، ما تعنيه مفردة إستعمار من معنى إيجابي، تارة أخرى؛ والغاية هي نهب واردات العالم وفتح أسواقه، لزيادة النمو، وإعادة تحفيز المنافسة لتجديد السيطرة في الداخل والخارج.

الغرب، نظرة من الداخل

رأيت أن أفضل ما يصوّر حالة الغرب الحضارية، اليوم، كتاب «انتحار الغرب» لمؤلفيه «ريتشار كوك» و«كريس سميث». فهما يجدان أن الغرب مهدّد بالتلاشي والإندثار، ليس بموجب قوى خارجية تهدّده، بل بموجب تقاعس الغربيين عن نصرة حضارتهم الملهمة والرسولة في نشر عقيدتها الليبرالية على صعيد العالم كله. وهي لذلك، تعمل على قتل نفسها بنفسها، ولا بد من تدارك الموقف، والعودة بالحضارة الغربية إلى مجدها التليد.

يعمل المؤلفان في كتابهما، على تحديد المرتكزات الأساسية للحضارة الغربية، ويبيّنان أن أهم ما تتميز به، لا يوجد، ولا يمكن له أن يوجد، في أي حضارة أخرى في العالم. وعلى هذه المرتكزات أن تتقوّى من جديد لتحمل الغرب بحضارته ولتنشرها في العالم أجمع، وإلا.. يكون الغرب قد عمل على قتل نفسه، قبل أن يسبقه أحد في عملية القتل. و«انتحار الغرب» يأتي في هذا السياق، أي في حال تخلّيه عن مرتكزاته الأساسية.

ينطلق الباحثان، بدايةً، من أهمية وعي الغرب لذاته، ولهويته. فبالإضافة إلى الفردانية والليبرالية القائمة على الفرد، لا بدّ من الإحساس بهوية الجماعة التي يختلف تحديدها بين عصر وعصر. إلا أنها في الأخير، لا بد أن تنتهي بصيغة تحملها جميعها، وهي صيغة الغرب، الصيغة المركّبة، بسحر ساحر، من أوروبا، كهوية أقوامية «إقليمية» وأميركا كهوية حليفة، ولا بأس من جمع أستراليا ونيوزيلندا مع هذا الغرب الذي تقع عليه وحده، وبهذا الخليط، تقع مسؤولية تحضير العالم ورفعه، بالتبعية اللازمة، إلى المصاف الذي يقترب فيها من الغرب والحضارة الغربية. وأي بديل، باعتبارهما، «للهوية الغربية هو إما شكل من أشكال الهوية التي تقسّم الغرب ... وتقود إلى عالم كريه وخطر.. أو هي هوية ليست هوية جماعية مشتركة»[1]. وفي هذه الحالة ستكون أوروبا تحت سطوة حرب الجميع ضد الجميع، مع إنسان يعيش وحيدًا، فقيراً ومتوحشًا ذا حياة قصيرة[2].

ترتكز الحضارة الغربية، في اعتبار الباحثين، على المسيحية، في المقام الأول، بروحها المحرّرة

[1] . ريتشارد كوك، كريس سميث، انتحار الغرب، مذكور سابقًا، ص53.
[2] . المصدر نفسه، ص53. ويستعير الباحثان هنا كلمات توماس هوبز "على نحو يبعث على الكآبة".

واختراعها للنفس الداخلية، وتشديدها على التفرّد، ورفض السلطة، ومناداتها بالمحبة والرحمة، ونصرة المظلوم. وكان لها الأثر الفعّال في بنية الغربي الذهنية، وفي الشعور بفرديتّه التي دفعته إلى الكفاح في الحياة، لتأكيد ذاته، وبناء موقعه في عالم تسود فيه المبادرة الفردية المشتقّة من تعاليم المسيح[1].

ويؤكد الباحثان، في المرتكز الثاني للحضارة الغربية، على التفاؤل، ويعتبرانه أساس التقدم في الغرب، القائم على الثقة بالحياة والإيمان بالفعل الإنساني، والتنافس في سبيل التقدم والسيطرة، باعتبار أن حضور الإنسان هو الذي يعطي للوجود قيمته[2].

يعتبر الباحثان أن العلم هو المرتكز الثالث للحضارة الغربية. وهو يستند في تقدمه، على ما يقولان، على المسيحية، وعلى نزعة التفاؤل المفضية إلى التنافس، والمذهب الإنساني، بالإضافة إلى الحرية والنمو الإقتصادي. والأهم من ذلك كله، قابلية العلم نفسه للنقد العلمي المفضي إلى حقائق علمية جديدة، والخاضعة بدورها للبحث العلمي والنقد. ظهر ذلك في مسائل الفيزياء وغيرها، وكرّسته نظرية النسبية التي لم تترك شيئًا علميًا مطمئنًّا إلى ذاته، وباقيًا على حاله. لذلك أوصلت النظريات العلمية الحديثة إلى إنجازات ضخمة غيرّت مسار البشرية، منها ما يتعلّق بالطاقة والقنبلة النوويتين، والترانزستر، والحاسوب، وعلم الكون الحديث[3].

يؤكد الباحثان في مرتكزهما الرابع، وهو النمو، على أنه كان اختراعًا غربيًا، وأدى إلى زيادة غير مسبوقة، ومضطردة، في السكان وطول العمر والوفرة والنمو الصناعي[4]. وهذا كله، على ما يقولان، دفع بالغرب إلى احتلال موقع الصدارة في العالم، وإن كان على حساب مقدرات الآخرين، وعلى حساب كوكب الأرض برمّته، استنزافًا وتلويثًا وتفاوتًا في سبل النمو والعيش.

أما المرتكز الخامس فيقوم على الليبرالية، المرتكز الرئيس للحضارة الغربية في وجهها الأوروبي، أولاً. وهي قامت، حسب الباحثين، على الاقتصاد المختلط بديلاً للإقطاع، وعلى اختراع السياسة الحديثة[5]. وهي «توفر لمواطنيها منافع أكبر بكثير إلى حد بعيد، مما توفّره الحضارات الأخرى»[6].

الفردية هي المرتكز السادس والأخير للحضارة الغربية، على ما يقول الباحثان. ويعتبران أن

[1] . المصدر نفسه، ص85.
[2] . المصدر نفسه، ص97.
[3] . المصدر نفسه، ص138.
[4] . المصدر نفسه، ص182.
[5] . المصدر نفسه، ص192.
[6] . المصدر نفسه، ص218.

الفردية كانت أكثر صفات الغرب أصالة. وقد بلغت ذروتها في المجتمع المُشَخصَن اليوم. فالفرد فيه مستقلن ولا يخضع للتراتبية الهرمية، ولا يتقيّد بها. والفردية، على ما يقولان، تكمن خلف قيم الغرب الأخلاقية والتفاؤل والعلم والاستقرار السياسي والنمو الاقتصادي[1]. ويعتبران، على عكس ما قاله فيبر، أن الرأسمالية باعتبارها نظام المبادرة الفردية وتجليًا لها، هي التي أدت إلى البروتستانية، وليس العكس[2].

على أي حال، لم يظهر في مرتكزات الحضار الغربية ما يدل على العلمنة، وإن كانت جميعها منبثقة منها. حتى في القراءة الحديثة للمسيحية باعتبارها المنبع الرئيس للفردية، ولفعل النفس المؤمنة بالمسيح في الوجود الإنساني، تظهر بذور العلمنة، كما يوحي الباحثان. ويعتبران أن فصل الدين عن العلم، كنتيجة من نتائج العملية الإصلاحية، كان أمرًا غير مقصود[3]، بينما كان الأمر مقصودًا بين الدين والسياسة. إلا أن هذا الفصل أوصل العِلمَويّة في الغرب الأوروبي إلى الإعلان عن «موت الإله». وهو الموت الذي يقتضيه انتفاء الحاجة إليه باعتباره خالقًا للسماوات والأرض، طالما أن الإنسان، بعلمه، قبض على أسرار الطبيعة. وفي مسيرة التقدم العلمي تقدمت القيم العلمانية على القيم الدينية، حتى أن المرتكزات الدينية الأساسية أضحت مدار بحث في الأروقة العلمية[4].

يعمل الباحثان للتأكيد على إمكانية العيش المشترك بين الدين والعلم. ويعتبران أن أروقة العلم وأجواء العلماء بعيدة عن النبض الحي للعامة من الناس، وفي كل الأديان، الذين ما زالوا متدينين. والأهم من ذلك ليس التديّن، بل ما يضفيه هذا التدين في الممارسات الأخلاقية التي هي لبّ الحضارة في الغرب. فالعلمنة المفصولة عن لبّ الحضارة المسيحية متفلّتة من أي عقال، وهي التي أوصلت الغرب بدءاً بالعدوان الصليبي المنحرف المدعوم بالعلم والتقنية والقوة الاقتصادية والعسكرية، وصولاً إلى الهيمنة الغربية على العالم. وهي التي أدت إلى تقسيم الغرب ذاته إلى أجزاء ببعدها عن الدين. وهي في حال استمرارها، بالتضافر المقابل من الأصوليات الدينية، ستوصل العالم كله، وليس الغرب فقط إلى نهاية مدمرة[5].

[1] . المصدر نفسه، ص252.
[2] . المصدر نفسه، ص231.
[3] . المصدر نفسه، ص78.
[4] . المصدر نفسه، ص78-79.
[5] . المصدر نفسه، ص85-86.

ينطلق الباحثان من مقولة ثابتة تعتقد بتفوق الغرب الحضاري، بما لا يقاس على الحضارات المغايرة. ويؤمنان، بما لا يقبل اللبس، أن الحضارة الغربية مهيأة لقيادة العالم. ويعتبران أن مرتكزات هذه الحضارة لا تدانيها أي مرتكزات في أي حضارة أخرى. ومع التأكيد على أهمية هذه المرتكزات وجدارتها في قيادة العالم، ضرب الباحثان صفحًا عن كل ما قام به الغرب في مسيرته الحضارية إن كان في تعامله اللاإنساني مع العالم غير الغربي، حتى في أميركا نفسها، وما اقتضته تنميتها من تجارة في الرقيق واستيرادهم من أفريقيا، أو في تعاملهم مع السكان الأصليين الذين أبيدوا بالملايين، أو بنهب ثروات البلدان المستعمرة والفتك بسكانها. كل ذلك، بالإضافة إلى الحروب التي خاضها الغرب، ضد نفسه، وضد غيره، ما هي، باعتبار الباحثين، أكثر من «سوابق لا تبشّر بالخير»[1].

هذا على صعيد العالم خارج الغرب.

أما في داخل الغرب، فقد اعتبر الباحثان أن مناهضة الليبرالية المتأتّية من الغرب ذاته، ما كانت إلا شذوذًا عن القاعدة الذهبية. وقد جاءت من بلدان أوروبية صميمة، تردّ على الليبرالية المتفلّتة من أي قيدن لتكرّس طمع الإنسان الفرد الذي من المستحيل أن يكون على صورة ومثال المسيح في تعامله مع الغير، أو أن يكون مشبعًا بروح التعاون الخلاّق والمواطنة خارج قيد النظام والقانون. فظهرت التيارات القومية والاشتراكية باعتبارها ردًّا على الفردية والليبرالية، وتجاوزًا لها، وإن ابتلت بفردية أدهى وأكثر استبدادًا، باسم الأمة والدولة والطبقة؛ وردًّا النظام الرأسمالي الذي تسبّب بالأزمة الاقتصادية العالمية[2] التي أوصلت العالم في الأعوام 1929-1935 إلى انهيار اقتصادي مريع على الصعيد العالمي، والأوروبي ـ الأميركي على الخصوص؛ وهي الأزمة المنتَجة من الإيديولوجيا الليبرالية ذاتها. وإذا قضت هذه الأزمة بنشوء الأحزاب القومية المهدِّدة لليبرالية في أوروبا، إن كان في ألمانيا النازية، أو إيطاليا الفاشية، أو روسيا الشيوعية، أو إسبانيا الفرنكوية، فهي قضت، أيضًا، بظهور العالِم الاقتصادي «كينز» والمصلح الاجتماعي«بيفردج» في إنكلترا اللذين ابتدعا نظام دولة الرعاية والرفاه، في محاولة لتقليم أظافر الليبرالية المتوحّشة التي لا يحدّها حدّ في مطامعها، ولا يوقفها قرار في انحدارها اللاإنساني[3]، ولولا ظهور الإشتراكية والقومية في أوروبا، على نواقصهما،

[1] . المصدر نفسه، ص209.

[2] . لم تحظ الأزمة الاقتصادية العالمية التي كانت المفترق الأساسي في التوجه الليبرالي والافتراق عنها في دول كثيرة في أوروبا، إلا بفقرة واحدة، مقابل صفحات عدة تعتبر أن العدو الأساسي لليبرالية ظهر في الغرب ذاته على يد الأحزاب القومية والشيوعية، أنظر: المصدر نفسه، ص190، وفي أماكن أخرى متفرقة من الكتاب في ما يتعلق بالنظرة إلى الأحزاب الأوروبية.

[3] . للتفصيل حول أثر الاشتراكية والأنظمة القومية على الليبرالية في أوروبا وتعديل نهجها في التعامل مع المجتمع، وفي تدخل الدولة في المجتمع، أنظر: عاطف عطيه، التدخل الاجتماعي، المستويات، الميادين والتجارب، الطبعة الثانية، دار نلسن، 2016، بيروت، وخصوصًا الفصل الثاني، ص ص21-52.

ما استطاعت الليبرالية أن توقف جموحها المبني على الفردية الموصلة إلى الهيمنة والطغيان، وإن تجلببت برداء الديموقراطية والحداثة في داخل بلدانها. وقد أكد الباحثان أن العدو اللدود لليبرالية، بنظامها الرأسمالي، هو دولة الرفاه والرعاية، مع الانتاج الصناعي الضخم. واقترحا التوجه نحو الاقتصاد المشخْصَن الذي يُمكن أن يحسّن، بما لا يقاس، من توجّه الرأسمالية ونظامها، كما يمكن أن يحسّن الحرية الفردية من أجل المهن الإبداعية[1]، وتطويرها بما يخفّف من أعباء التلوث البيئي من ناحية، ومن الخضوع لسلطة الدولة والتراتبية الوظيفية، من ناحية ثانية.

هذا المسار المميز للحضارة الغربية، والمرن في التعاطي مع المستجدات على الصعيد العالمي، ليبقى في موقع الهيمنة، بدأ بالتراجع المهدّد بالانهيار، ومن ثم بالانتحار، على ما يقول الباحثان. والمصادر المدمِّرة انوجدت ولا تزال في داخل الحضارة الغربية، قبل أن تكون من خارجها. ولأن ضعف المرتكزات الستة يهدّد الحضارة الغربية نتيجة توجُّه التفاؤل وجهة التشاؤم في النظر إلى الغرب ومساره، وانحراف العلم عن وجهته الأخلاقية المنبثقة من عمق القيم الحضارية للمسيحية، ودخول الليبرالية في زمن التفلّت من قيود الإنسانية والرحمة، والدخول في العصر المظلم للمادية المتوحشة، الناشئ عن اضمحلال تأثير طرف الثنائية المقابل، واستغلال القوة العسكرية والاقتصادية لزيادة النمو النيوليبرالي على حساب مقدرات الآخرين فإن العمل، حسب الباحثين، لا بدّ أن يصبّ في عمليات تصحيح المسار للحضارة الغربية، بما يضمن بقاء قيادتها الحضارية للعالم، وعدم الرضوخ لما يُمليه عليها الآخرون، ولو كانوا في جوانب كثيرة محقين في مطالبهم، لأن في ذلك نصرة لليبرالية. يستوي في ذلك من هم في الداخل، مع من هم في الخارج. ويسوقان، في ذلك، مثالاً ساطعًا في تبريرالكراهية للغرب باعتبارها ناشئة عن ردود أفعال لارتكابات غربية خارج الغرب، «يكمن انتحارنا الخاص» لأن ذلك يعني أن الليبراليين غير مبالين بالليبرالية، وبالتالي، «فإن البرابرة آنئذ سيربحون»[2]. وفي هذه الحال، كيف على الليبرالية أن تتوسع لتشمل «الذين يتلقّون شفقتنا، و(تـ)مدّ حقوق الإنسان إلى كل الإنسانية»[3]؟

في هذا المثال دليل ساطع على نظرة الغرب إلى ذاته، وإلى الآخرين. الغرب رسول الحضارة إلى العالم. وفي مسيرة الحضارة تظهر الأخطاء والثغرات، ولو أدّت إلى قتل الملايين واستعباد الناس،

[1] . للتفصيل حول الاقتصاد المشخصن وإمكانية تحول الرأسمالية إليه لخلق علاقات اقتصادية جديدة غير معهودة، مثل دعم الفرد ضد الدولة وضد المؤسسة الخاصة، وأن يعمل الناس ما بمقدورهم دون اعتبار للمهنية التراتبية، أنظر:
انتحار الغرب، مذكور سابقًا، ص ص177-182.
[2] . المصدر نفسه، ص218.
[3] . المصدر نفسه، ص189.

وشن الحروب وتدمير البلدان. فالقافلة الليبرالية عليها أن تُجدّ في سيرها، وعلى الليبراليين دعمها في كل الظروف، وفي حال الانكفاء، فلا شك أن البرابرة، وهم غير الليبراليين، سينتصرون. وإذا انتصروا من سيتلقى الشفقة، وممن؟ ومن سينشر روح الإنسانية في العالم؟

يأتي في الجانب المقابل، مفكر غربي آخر، وهو «جان زيغلر» الذي شغل ويشغل مناصب هامة في الأمم المتحدة، ليقول إن الخطر على الغرب قادم من خارج الغرب، ونتيجة لما اقترف الغرب في بلدان العالم قاطبة، خارج أوروبا. و«الحقد على الغرب» صناعة غربية في الدرجة الأولى، أنتجت فصامًا في التعامل مع الداخل، ومع الخارج، لدرجة لا يمكن تحمّلها. تدافع عن حقوق الإنسان في بلدانها، وتقضي على حقوق الإنسان في الخارج. تتبنّى الحرية وتدافع عنها، وتقرّر إستعباد الآخرين وبيعهم في أسواق الرقيق. تستبيح البلدان وتقضي على أهاليها وتنهب ثرواتها، باسم النمو والمبادرة الفردية الحرة والليبرالية. وتعمل من خلال المنافسة على إبادة بعضها بعضًا في حربين كلّفت الملايين من القتلى والجرحى، وما لا يحصى من الخسائر في الممتلكات، وخرّبت المدن ودمرتها، بالإضافة إلى عمليات التطهير العرقي، بعد التطهير الديني، في كل أوروبا، مهد الحضارة الغربية[1].

يسوق زيغلر، في معرض عمله في الأمم المتحدة، أمثلة ساطعة مستقاة من عالم الواقع عما يفعله الغرب في العالم، إن كان في مجال حقوق الإنسان، أو الإقرار بالحقوق الوطنية. وقد أظهر البراهين على عدم تمتّعه بالصدقية اللازمة الناشئة عن معاملاته اللاإنسانية في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية. وقد ظهر ذلك كمثال في قضية "دارفور" السودانية العام 2007، من خلال الكيل بمكيالين في كل ما يتعلق بحقوق الانسان[2]، ومن خلال إصرار الغرب على عدم الاعتراف بالمثالب التي ارتكبها إبان عصر الإستعمار في مؤتمر ديربان[3] الذي انعقد في العام 2001. وقد أظهر هذا المؤتمر توجهين متناقضين: الاستعمار إما يعني البناء والتحضير، أو الدمار والنهب. وكان عليه معالجتهما بما يمكن أن يضمن تشابهًا في الرؤية. إلا أن المؤتمر انتهى على التناقض ذاته. وما زال الغرب متهمًا، والحقد على حاله.

ما أكّد عليه زيغلر، هو أن المسألة الأساسية في إشكالية علاقة الغرب مع الآخر تكمن في الموقع الاستعلائي الذي وضع نفسه فيه. وقد لمسنا ذلك، وإن في شيء من النعومة في موقف

[1] . للتفصيل حول الأسباب الموجبة للحقد على الغرب، في مختلف بلدان العالم غير الغربي، أنظر: جان زيغلر، الحقد على الغرب، ترجمة هناء خوري، جروس برس ناشرون، 2011، طرابلس، 360ص.

[2] . المصدر نفسه، ص ص9-13.

[3] . المصدر نفسه، ص ص141-158.

كاتبَي «انتحار الغرب». فالغرب يقف كالأصم الأعمى، يلزم الصمت تجاه التوق العميق إلى العدالة والتحرر لدى شعوب الجنوب. والأدهى، أنه لا يعرف معنى لهذا الحقد المتولّد من الخضوع والسيطرة. ويستعين الكاتب هنا بـ«رجيس دوبريه» ليقول ليس من الممكن أن نفهم هذا القرن بشكلٍ سليم، مع تجاهل انقسام العالم إلى مُذلّ وذليل. والغريب أن المُذل لا يدرك ذلك. لقد خلع المُذلّ الخوذة عن رأسه، ولكن بقى تحتها ذلك الإمبريالي الذي يرى نفسه معمّرًا[1].

الغرب والآخر

على أي حال، فإن ما يهمنا في هذا المجال إظهار ما يكنّه الغرب، وما يُفصح عنه، تجاه العالم. فالغرب، باعتبار ذاته، هو صاحب رسالة إنسانية، وقادر على نشرها في العالم أجمع. يبشّر بالحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان، ويرفد هذا التوجة بالتكنولوجيا المتطورة، والتقدم الحضاري القائم على ثقافة الاستهلاك، والمبادرة الفردية، والرفاهية. ويعتبر أن القيم الناشئة عن هذا التقدم جديرة بأن تشمل العالم، باستعمال كل الوسائل الممكنة، ومنها القوة العسكرية، باسم نشر الديموقراطية والعدالة والقضاء على الاستبداد، وتحرير المرأة، حسب ما تقتضيه القيم الغربية، وما تمثّل الحضارة الغربية في العلاقة بين الإنسان والإنسان، والعلاقة بين الإنسان والمجتمع.

العلاقة بين الغرب وبقية العالم قائمة على ما يراه الغرب، وما يتبنّاه من قيم إنسانية راقية. وهي بنظر الغرب، قيم تستحق العمل على نشرها لتستوعبها كل الحضارات. ولتكون الحضارة الغربية هي القائدة والملهمة للحضارات جميعًا، بصرف النظر عن خصوصياتها الحضارية، ونظرتها إلى الإنسان والحياة، وما وراء الحياة. ذلك أن العالم لا يستقيم في مساره، حسب المنطق الغربي، وخصوصًا منطقهِ المعَوْلم بقيادة الولايات المتحدة، إذا لم يكن متناغمًا ومؤتلفًا في توجهه الحضاري، وفي نظرته إلى الإنسان، باعتباره فردًا يحظى بالأولوية في مجرى حياته الإنسانية.

هذا المنحى في التوجّه عمل على الاستزادة من هيمنة الغرب على الآخر، وعلى استتباعه بشتى الطرق، ورسّخ من قناعته بأنه صاحب مهمة رسولية، وجدير في قيادته، وفريد في تميّزه، وما عليه إلا أن يثبت ذلك بالفعل، ولو قاوم المقاومون. ولكن كيف يمكن أن نقرن هذا الكلام مع الصفة العامة للمستعمر؟ وهل جاءت هذه العنجهية من فراغ؟ أم أن توغّل الغرب في الاستعمار، ونهب خيرات الشعوب المستعمَرة قد شكّلت جزءًا كبيرًا من العناصر المشكّلة لهذه العنجهية، ولهذا الاستعلاء؟

[1] . المصدر نفسه، ص14.

الاستعمار بحد ذاته، على ما يقول زيغلر، لا يمكن أن يكون من دون عنصرية. والعنصرية ليست أكثر من الإعتداد بالذات أمام تقزيم شأن الآخرين، واعتبار التفوّق سمة طبيعية فيها. الاستعمار يقضي «بأن يُخضع أحدٌ كائنًا بشريًا لِنيره، (وهذا) يفترض إنكار إنسانيته. لأنه لو كان السيد (الفاتح) يرى في الذي، أو التي، يستعبدهما مثيلاً أو ندًّا له، لما كان يستطيع تبرير جرمه، ولا أن يتحمله عقله»[1]. إن المبدأ الذي يقوم على أساسه الإستعمار يتجلى، حسب ما يقول "إيمي سيزار"، في كتابه "مقال في الاستعمار"، هو الموافقة أولاً، «على أن الاستعمار ليس أبدًا: لا للتبشير، ولا محبةً بالبشر، ولا إرادة في إقصاء الجهل أو المرض أو الطغيان. ولا هو نشر روح الله، ولا لتصدير الحق، (وعلينا) أن نقرّ نهائيًا أن البادرة الحاسمة هنا هي للمغامر والقرصان وتاجر التوابل بالكميات ومجهّز السفن، والباحث عن الذهب والتاجر. كما ينشأ عن الشهوة والقوة، تلازمهما الروح الشريرة لنوع من حضارة تجد نفسها، في فترة ما من تاريخها، مجبرة من الداخل على توسيع النطاق أمام تنافس اقتصادياتها المتضاربة على المستوى العالمي...لا مجال للدفاع عن أوروبا، لا من حيث الأخلاق، ولا من حيث الروح»[2].

هل يمكن لهذه النظرة الاستعلائية الغربية، المترافقة مع ممارسة تعمل على إخضاع العالم إلى منطقها، وبما يتناسب معها، باستعمال شتى الطرق والوسائل، دون انتظار ردود فعل في المقابل؟ وهل يمكن لردود الفعل أن تبقى دفينة الصدور، بالحقد المتنامي والاحتجاجات التي لا تخرج عن طورها، إلا في مناسبات متباعدة، ولكنها مريرة؟ كيف يمكن ردم الهوة بين جنوب فتيّ كثيف السكان، وفقير وجائع ومحبط، وشمال هرم قليل السكان، ومتخم، وغير قادر على التفاهم من أجل ردم الماضي، بعد وعي ما حصل فيه، وبعد مصالحة مع الذات، ومع الآخرين، لاستئناف مسيرة حضارية أكثر إنسانية وأكثر عدلاً، وأكثر توازنًا في توزيع الثروة، وفي القضاء على الفقر والمرض والجوع في العالم؟

لا شك أن للغرب المقدرة على تفهّم مشكلات العالم، وعلى النظر بالمنظار الموضوعي إلى خصائص حضارات الآخرين واستيعاب تمايزاتها على المستويات كافة، وخصوصًا على المستوى الثقافي، بما فيه من عادات وتقاليد وأعراف ناشئة من مسيرة حضارية طويلة، ليس من السهل، بل من المستحيل، تجاوزها واستبدالها بقيم وعادات وتقاليد وأعراف وعناصر إيمان مستمدة من

[1] . المصدر نفسه، ص67.

[2] . إيمي سيزار، مقال في الاستعمار، مجلة الحضور الأفريقي **Présence africaine, 1950, Paris**.، ذكره زيغلر في: زيغلر، الحقد على الغرب، مذكور سابقا، ص ص109.

أديان مغايرة. فالبشرية متعدّدة الحضارات. والقيم الإنسانية متغايرة بتغاير الحضارات المولّدة لها. لذا، من أكثر السلوكيات توليدًا للحقد والعنف هي تلك التي تطول المعتقدات، وتمس المشاعر، وتتحدى الأعراف التي يمكن أن تصل إلى حد القداسة.

والاختلاف الحضاري يطول النظرة إلى الإنسان ودوره في المجتمع. فإذا كان الفرد صاحب القيمة الكبرى في الحضارة الغربية، على ما تقول الليبرالية والفردية، فإنه عضو في جماعة، وفي المجتمع، في حضارات أخرى. وتتقدم انتماءاته الجماعية من العائلة إلى الطائفة والدين والمجتمع، أو إحدى هذه الإنتماءات، على نزعته الفردية. وفي الكثير من هذه الحضارات تُعتبر النزعة الفردية، مثلَبَة اجتماعية.

وإذا كان العلم قيمة حضارية غربية، فإن المجتمعات العربية الاسلامية كانت في الواجهة العلمية للعالم حتى القرن الثاني عشر الميلادي، وكانت الحضارة الغربية لا تزال تعيش في ظلام القرون الوسطى، وكان الفرد فيها يشتري صكوك الغفران من البابوية بالمال والجهاد الديني. وإذا كان العلم غير منافٍ للدين في الحضارة الغربية، فلماذا عليه أن يكون منافيًا للدين في الحضارات الأخرى؟ لقد أفادنا التاريخ أن التوافق ظهر بين الدين والعلم في الحضارات كافة، وليس في الحضارة الغربية فقط.

ظهرت العلمنة في الغرب نتيجة علاقة مخصوصة، وجدلية، بين العقل والدين في الحضارة الغربية. ولكنها أدت إلى انفصال الدين عن السياسة، وأنشأت في الوقت نفسه، علمانية على صعيد الفلسفة والفكر الديني معًا، أبعدت العقل عن الدين، وجعلته يعمل بمعزل عن الدين. وهو العمل الذي أدخل العالم الغربي في الحداثة، وفي ما بعد الحداثة، وإن كان الدخول بعيدًا عن يكون متماثلاً بين هذه الدولة وتلك. ذلك أن العلمنة في أوروبا ليست متشابهة في التطبيق العملي، ولا في أذهان الناس. إنكلترا متدينة والكنيسة في خدمة الدولة، وحرب التحرير الإيرلندية إتكأت على العامل الديني. والولايات المتحدة متدينة ومتسامحة في التعدد الديني ومحايدة، والإيمان بالله محفور على أوراقها النقدية.

ومع ذلك، لماذا على الغرب أن يعمل على جعل العالم يتخلى عن حضاراته المتعددة، ليسير في ركاب الحضارة الغربية التي لا يمكن، وفي كل الأحوال، أن تكون حضارة واحدة. والدلائل على ذلك أكثر من أن تحصى. ولماذا على العالم أن يقبل سخرية الغرب بأي حضارة من حضاراته؟ ولماذا يحق للغربي أن يفعل ما يشاء، حسب ما هو ممنوح له من حرية في التعبير وإبداء الرأي، في كل ما يتعلق بحضارته وشؤونه التي تحمل قيمه ورموز ثقافته، وموقعه في العالم، ولا يحق ذلك لغير الغربي؟

هذا بلا شك، إمتياز للغربي وللحضارة الغربية على السواء، لم تصل بعد الحضارات الأخرى إلى هذا الامتياز. وهو بلا شك، نابع من مخاض طويل في العمل على تحقيق الحرية والديموقراطية، وتأمين الحقوق داخل المجتمعات الغربية، وفي العمل على تحقيق الرفاهية والاستقرار.

ولكن، من أين جاء الإمتياز للغربي في أن يقيس حضارات الآخرين على مقياس حضارته؟ ومن أعطاه الحق في أن يستعمل حريته الفردية وموقعه الليبرالي في النظر إلى ثقافات الآخرين بمنظار ثقافته، وبنزعته الإثنية المركزية؟ وأن يتوغّل في السخرية من رموزهم الدينية، أو من ملامحم الجسدية، أو من طريقة حياتهم، أو أشكال أزيائهم، بما يجعلهم مختلفين عن أقرانهم الغربيين باعتباراتهم تلك؟

وفي حال التصرّف على هذا الأساس، ألا ينتظر الغرب ردود فعل من هؤلاء؟ المقياس الغربي لا ينطبق على حضارة أخرى، وإن كان ثمة الكثير من العناصر المشتركة. وكذلك المقياس الصيني أو الهندي أو العربي أو الاسلامي. وإلا كيف يمكننا أن نفسّر تفسيراً عقلانيًا بعيدًا عن الهوى، هجمات 9/11 من العام 2001 التي أودت بحياة الآلاف من دون ذنب، أو هجوم شارل إبدو في فرنسا الذي قضى على حياة آخرين؟ أو هجمات اليابانيين بالغازات السامة في أنفاق لندن؟

أما في مسألة العلمنة، فإن قيامها ونجاحها في تغيير الأنظمة السياسية في أوروبا، لا يعني أنها نجحت في إيجاد الدولة الحديثة، أو المجتمع المدني الحديث، باعتبارها علمنة فحسب. العلمنة هناك أفسحت المجال للعقلنة، وسمحت بتدبير شؤون الحياة الانسانية باستقلال عن السلطة الدينية. والعقلنة أطلقت العنان للعلم، وأعطته نزعته الإيديولوجية التي لا يحدّها حد، ولا يوقفها رادع، إلى أن أوصلت الإنسان إلى مجرد مادة، شيء، في عالم بلا رحمة، وبلا شعور إنساني. وأدخلته في دهاليز من الفردية الجامحة، إن كان على صعيد العلاقات الانسانية، حيث استبدل العالم الواقعي الذي يعيش فيه الناس بعالم مغاير، إفتراضي، أتاحته وسائل التواصل والاتصال في عصر ما بعد الحداثة، أو على صعيد ثقافة استهلاكية لا تتوقف عن اللهاث للإيفاء بمتطلبات الحياة العصرية.

تبادل المصالح طريق الخلاص

واقع العلاقة بين الغرب والآخر جاء نتيجة عدم التكافؤ، والجهل بالآخر، وصولاً إلى ابتعاد قسري يمكن أن يودي بأي إمكانية للتواصل الحضاري، أو ردم الهوة بين الجانبين. وإذا جاء تحليل هذه العلاقة من منطلقات مختلفة كليًا، ومن نظرات متناقضة لدور الغرب وعلاقاته بالعالم، بما فيها من سلبيات وإيجابيات، ومن مفكرين غربيين بالذات، بالإضافة إلى غيرهم الكثيرين من خارج الغرب، فإن المحصّلة التي وصل إليها الجميع واحدة، وهي العمل على إيجاد عالم خال من

الاستغلال والظلم يقوم على تبادل المصالح الوطنية، والتعامل بما يكفل حقوق الآخرين، ويركّز على واجبات الأقوياء تجاه الضعفاء، دون استعلاء، ودون شعور بالنقص أو الدونية.

في كتاب «انتحار الغرب»، ورغم الإيمان المطلق للكاتبَين كوك وسميث بجدارة الغرب في قيادة العالم والمسيرة الحضارية الإنسانية، فإنهما يعرضان، كمؤشر اعتدال، الاحتمالات الممكنة لنوعية العلاقة بين «الغرب والبقية» في ستة نماذج عقلية[1]، يمكن أن تتلخّص بما يلي:

- الشمولية الغربية، وهو الرأي الذي يقول بأن الغرب يمثل الحداثة، وأن العالم سيصير "غربيًا" لا محالة.

- الاستعمار الامبراطوري الليبرالي الذي عليه أن يصنع من العالم صورة عن الغرب ولو بالقوة.

- العالم المبني على الطريقة الأميركية، بسلامه واقتصاده، وبمنطقه المعَوْلم.

- الغرب ـ القلعة الذي عليه أن يحمي نفسه ويتخلى عن رسالته تجاه العالم.

- العالم الكوزموبوليتاني الذي لا بدّ أن يحلّ في حضارته الواحدة الغالبة.

- العمل على دفع استراتيجية التعايش إلى الأمام بتشعّباتها الأربعة: الاحترام المتبادل للحضارة، والقناعة التامة بالعيش المشترك، وتجديد المثل العليا الغربية، وجذب العالم إليها بدون قسر أو شعور بالتبعية.

في هذا النموذج الأخير، على ما يقول الباحثان، يمكن أن ينبني العالم على التفاهم والتعاون وترسيخ الاستقرار، بتبادل المصالح دون استعلاء أو تبعية. ولكن مع الإيمان الذي لا يَحيد عن جدارة الغرب في قيادة العالم، وتمثّل القيم الغربية من قِبل الحضارات كلها.

توصّل جون زيغلر إلى هذه القناعة، رغم نزعته النقدية الشديدة تجاه الغرب وما يمثّله. ولكن من أجل غرب أكثر عدالة، وأكثر ديموقراطية، وأكثر إنسانية في نظرته إلى ذاته، وإلى الآخر. وهو يطرح ذلك من خلال التساؤل عن كيفية "حث الغرب على تحمّل المسؤوليات وإرغامه على التقيّد بقيمه الخاصة". وعن كيفية إزالة الحقد عند شعوب الجنوب. وعن كيفية بناء مجتمع عالمي "يعمّه الوفاق والعدل واحترام الهويات والذاكرة وحق كل منا في العيش[2].

[1] . للتفصيل حول هذه النماذج العقلية، وتظهير الأسباب التي تدعو الكاتبين إلى انتقاء النموذج الأخير وأهميته في إضفاء الهدوء والإستقرار في العالم، أنظر: كوك وسميث، انتحار الغرب، مذكور سابقًا، ص ص255-286.
[2] . زيغلر، الحقد على الغرب، مذكور سابقًا، ص19.

أما بالنسبة لـ«هابرماس»، فهو يؤكد على أن صراعات المصالح في المجتمعات البشرية تؤدي إلى معرفة مشوّهة. وعندما تذلّل صراعات المصلحة لتحل مكانها المصالح المشتركة، ويحظى الصالح العام بالأولوية، يمكن أن تصير المعرفة صحيحة. والمعرفة الصحيحة، لا المعرفة الإيديولوجية، هي التي يمكن أن تبني وفاقًا حقيقيًا وشموليًا. ولا يحصل ذلك إلا بإلغاء صراعات المصالح، والتوجه إلى تنمية المصالح العامة والمشتركة بين الناس جميعًا[1].

على أي حال، يبقى العالم، وفي المدى المنظور على مسيرته الحالية. ولا أمل، على ما يبدو، لتغيير مساره، طالما أن الأقوياء يسيّرونه على النهج الذي يضمن مصالحهم ويُديم سيطرتهم، إذ لا سلطة تقف من تلقاء نفسها عند حدود ضمان حقوق الآخرين، إذا ما كان ثمة رادع، إن كان في السياسة أو في القانون أو الأخلاق، أو... القوة. وحتى هذه المجالات لا يسير الأمر معها إلا بما يتناسب مع مصالح الأقوياء وتطلعاتهم. ولا يتباطأ المسير إلا بقوة المكابح والمعرقلات المتأتية من الديموقراطية، أو من غيرها، ليظهر نوع من التوازن يعطي للمظلومين بعضًا من حقوقهم. وفي هذه الحال، يبقى الكلام، على أهميته، إن كان نقدًا، أو كشفًا للمستور، أو سلسلة من الينبغيات، مدفونًا في بطون الكتب والأبحاث، ولا فائدة له إذا لم يقترن بالفعل، وقديمًا قيل: «العلم الذي لا ينفع كالجهالة التي لا تضر». والعلم لا يمكن أن يكون نافعًا إلا إذا اقترن بالفعل.

[1] . أنظر في هذا الخصوص، ما أنتجته مدرسة فرانكفورت، في:
توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أويا، الطبعة الثانية، 2004، طرابلس، ليبيا. وما قدمه يورغن هابرماس، في:
ميشيل هارا لامبوس(محرر)، اتجاهات جديدة في علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد الحسن وآخرون، بيت الحكمة، 2001، بغداد، ص649-650. أيضًا:
يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، دار النهار للنشر، 2002، بيروت، وخصوصًا، ص ص219-225.

العلمانية المتساهلة

معاينة للنموذج التاريخي الأميركي

باري أ. كوزمين Barry A. Kosmin [*]

يهتم الباحث الأميركي باري كوزمين في هذا البحث بالتعرّف على طبيعة مجالات نشاط العلمنة والعلمانية اليوم في الجانبين النظري والتطبيقي. وبحسب ما يبيّن الكاتب فإنّ نظرية العلمنة تعني دراسة أحوال الأفراد وصفاتهم الاجتماعية والنفسية بينما تشير العلمانية إلى مجال المؤسسات الاجتماعية.

يقارب كوزمين مسعاه هذا من خلال صياغة عدد من الأسئلة أدرجها على الوجه التالي: من الذي يمكننا أن نقول عنه أنه علماني اليوم؟ ما هي نسبة الشعب الأميركي أو غيره من الشعوب التي يمكننا أن نقول عنها إنّها علمانية بحق؟ ما الذي يؤمن به العلمانيون؟ وكيف يمكن لتوجه علماني أن يتجلى على المستوى الشخصي من قبل الأفراد وفي طريقة انتمائهم ومعتقداتهم الشخصية وسلوكياتهم الاجتماعية؟

هذه أسئلة ستتم الإجابة عليها ـ في هذه المقالة ـ من خلال معاينة وتحليل النموذج التاريخي الأميركي للعلمانية.

المحرر

بما أن «العلمانية» (secularity) تشمل السلوكات الشخصية للاعبين منفردين، والتماهي مع

*ـ مدير معهد دراسة العلمانية في المجتمع والثقافة في جامعة ترينتي / هاتفورد (Trinity College).

ـ العنوان الأصلي للمقال: (Contemporary Secularity and Secularism) وهو مقدّمة كتاب "العلمانية والعلمنة: وجهات نظر دولية معاصرة" الصادر سنة 2007.

ـ تعريب: د. جاد مقدسي.

الأفكار والتقاليد العلمانية كوسيلة للوعي والإدراك، فبإمكاننا إذن، أن نقارب العلمانية (Securality) بالتحليل التجريبي. كذلك يمكن لتجليات العلمانية (Securality) من حيث الاتجاهات العامة أن تقاس وتقارن بالعلاقة مع الدول الأكبر الناطقة بالإنجليزية ـ أي بريطانيا وكندا وأستراليا والولايات المتحدة.

أما «النزعة العلمانية» (Secularism) فتشمل المنظمات والبنى القانونية التي تعكس التعبير المؤسساتي عما هو علماني في حقل السياسة ضمن الدولة وحياتها العامة. إن تحديد قيمة معينة لهذه المتغيرات أمر أصعب نظراً لطبيعتها، خصوصًا إذا أردنا أن ننظر إلى الأمر عالميّاً. يمكن لأشكال النزعة العلمانية (Securality) أن تختلف بحسب الإطار الديني الذي تتطور فيه؛ سيجد المؤلفون والقارئون هنا مهمة صعبة في التقويم الكمي للشيفرات الرمزية والثقافية للميراث الديني لكل من الهندوسية (الهند)، واليهودية (إسرائيل)، والإسلام (إيران)، والكاثوليكية (فرنسا)، والبروتستنتية (الدنمارك والولايات المتحدة الأميركية ودول الكومونولث البريطانية) سواء في المؤسسات الوطنية العامة أم في عقليات الأفراد.

علينا أن نقدم تمييزاً من نوع آخر بين أشكال «متشددة» و«متساهلة» من العلمانية (Securality) والنزعة العلمانية (Securalism). وهذا يتعلق بالدرجة الأولى بطريقة التعامل مع أوجه الفصل بين «العلماني» و«الديني» والعلاقة الناتجة بينهما بسبب هذا الفصل. في ما يلي سنقدم دراسة للتصنيف (الشكل) يجمع بين مجموعتي التمييز هاتين ويمكننا استخدامها لأجل التحليل وصياغة السياسة.

التقليد العلماني

إن لمصطلحات مثل «علماني» (Secular) و«نزعة علمانية» (Securalism) و«علمنة» (Securalization) معانيَ متخلفةً ولكن الكلمة في الأصل مشتقة من الكلمة اللاتينية «saeculum» التي تعني «هذا العصر» أو «هذا العالم» فتجمع بين المفهوم المكاني والمفهوم الزماني. في العصور الوسطى كانت مشتقات هذه الكلمة تشير إلى الرهبان الذين كانوا يعملون في عالم الأبرشيات المحلية للتمييز بينهم وبين الرهبان الذين أخذوا عهود الفقر واعتزلوا في مجتمعات الأديرة ـ والذين كانوا يُسمَّوْن «رهباناً دينيين». خلال الإصلاح البروتستنتي أشار مصطلح «العلمنة» (Securalization) إلى الاستيلاء على الممتلكات الكنسية الكاثوليكية واستخدامها لأغراض غير دينية. في جميع هذه الحالات كان مصطلح «العلماني» (Secular) يشير إلى «البعد عن المقدس والأبدي والأخروي».

في جميع العصور اللاَّحقة بدأ «العلماني» يفصل نفسه من السلطة الدينية أكثر فأكثر ولكن علينا أن نتساءل: هل ذهب العالم الآن إلى حد صنع وجود مستقل للعلماني (Secular)؟ منذ ثمانينات القرن الثامن عشر، نجد، على الجانب الخلفي من ختم الولايات المتحدة ومنذ ثلاثينات القرن العشرين على الجانب الخلفي من ورقة الدولار الواحد، نجد عبارة «Novus Ordo Seclorum» (والتي قد تترجم إلى «نظام جديد عبر العصور»). إنّ تفسيري لهذه العبارة هي أن مؤسسي جمهورية الولايات المتحدة رأوا في هذه العبارة وعن قصد بداية حقبة جديدة تزول فيها السلطة المستقطبة بين الملك والكنيسة لتحل محلها حياة عامة يحكمها نظام جمهوري علماني (Secular).

أنتجت ثورتا القرن الثامن عشر ـ الأميركية والفرنسية تقليدين فكريين ودستورين من النزعة العلمانية (Securalism)؛ يرتبط الأول مع تقليد حزب اليعاقبة الفرنسي، وقد كان صريحاً في عدائه للدين ودعا بوضوح إلى الإلحاد، لكن هذه الحالة برزت من الحقيقة التاريخية لهذه التجربة الثورية التي واجهت الاستبداد السياسي ممثلاً في الملك والاستبداد الديني ممثلاً في الكنيسة الكاثوليكية. لا تزال هذه البنية السياسية في جوهرها مستمرة تحت نظام اللائكية (laïcité) الذي فصله قانون سنة 1905. لا يحتل هذا التقليد إلا مساحة هامشية من الحياة الأميركية العامة والسبب في ذلك بالطبع هو أن الولايات المتحدة هي في الواقع وريثة تراث الإصلاح البروتستنتي والذي بموجبه تسبق النزعة الفردية الدينية والاستقلالية الشخصية أي مفهوم من الاستقلالية السياسية. كانت النتيجة أن اعتمد الأميركيون مقاربة أكثر اعتدالاً تتميز بعدم الاكتراث بدين الفرد الشخصي، أو بتشجيع التعددية الدينية التي دعا إليها أتباع المدرسة الربوبية الفلسفية (Deists) والبروتستانت الليبراليون في أيام الجمهورية الأولى.

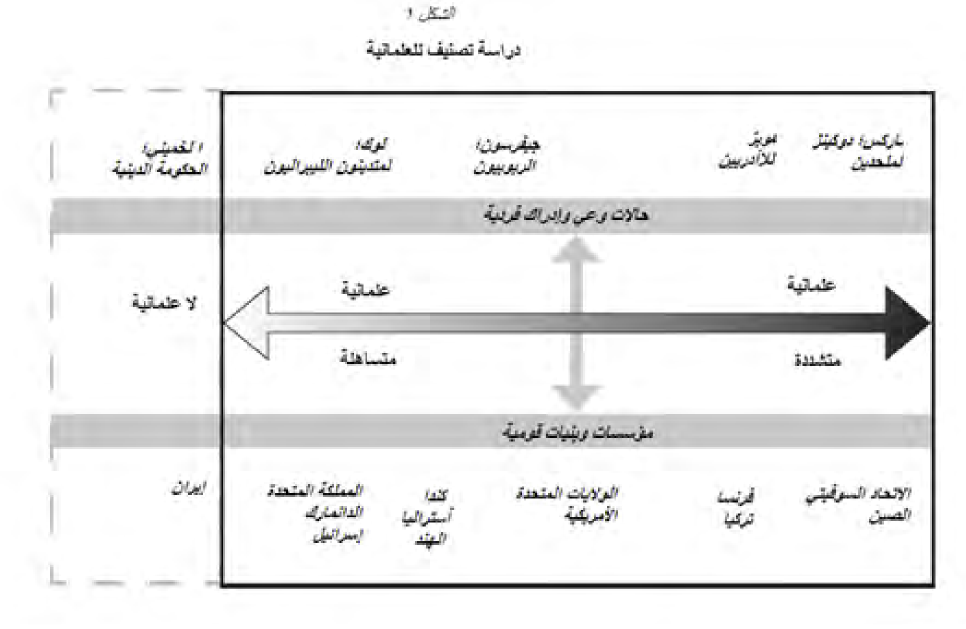
دراسة تصنيف

في ضوء هذا العرض السريع للخلفية التاريخية من الممكن لنا أن نرسم دراسة لتصنيف النزعة العلمانية (Securalism) على أساس النموذج الثنائي للنزعة العلمانية المتشددة والنزعة والعلمانية المتساهلة. لا يشكل تشعب وجهات النظر العلمانية حول الدين إلا جانباً واحداً من جوانب دراسة التصنيف هذه أما الجانب الثاني فهو مبني على التمييز بين الأفراد والمؤسسات إذ إن الجانب الفردي يتعلق بالدرجة الأولى بحالة الوعي والإدراك، أما الجانب المؤسساتي فيتعلق بالبنيات الاجتماعية وأنظمتها الثقافية.

دراسة التصنيف المبنية على هذين الجانبين هي ما نعرضه في الشكل في الأسفل؛ وفي والواقع هذه ليست مجرد خلايا مغلقة بل مجالات ممتدة بين أقطاب وأبعاد مختلفة، إذ يمكن أن توجد لدينا علمانية «شديدة التشدد» وعلمانية «شديدة التساهل» وجميع الأطياف من المواقف المتوسطة بين هذين الطرفين.

الشكل 1

دراسة تصنيف للعلمانية



لقد وضعنا لائحة بمفكرين مختلفين، والأيديولوجيات التي يرتبطون بها في الصف الأعلى لعرض تراتبية أفكارهم، أما في الصف الأسفل فقد وضعنا لائحة بهرمية تربط هؤلاء المفكرين مع أقرب مستوى من العلمانية الدستورية أو المؤسساتية التي يتماهون معها.

بالإضافة إلى ذلك فإن الحد بين الفرد والمؤسسات ليس مرسوماً بوضوح في الحياة الواقعية، إذ يوجد تداخل يشمل عوامل مثل التوقعات الاجتماعية والضغوط الناشئة من المؤسسات من ناحية والحالات العقلية الشخصانية المتطرفة المبنية على الفرد من ناحية أخرى. فعلى سبيل المثال فإن مفهوم علم الاجتماع عن «الدور» يشير إلى كل من الضغوط البنيوية والمشاعر والمعتقدات الشخصية.

إذا أخذنا الشكل (1) كنموذج أو دليل، من الممكن لنا أن نصنف ونتفحص كيف تعمل التقاليد العلمانية المختلفة في مختلف مجالات الحياة ـ المجتمع والسياسة والتعليم والثقافة. من هم اليوم

مؤيدو التقاليد المختلفة النابعة من ثورتي القرن الثامن عشر (الأميركية 1776، والفرنسية 1789)؟ أين يكمن نفوذهم في عالمنا المعاصر؟ كيف يجب على أسئلة كهذه أن يتحقق من إجابتها في القرن الحادي والعشرين في عالم أكثر تكاملاً وتقارباً؟ إن تحليلاً عبر ـ ثقافي (Caltural ـ Cross) معاصر للعلمانية يضع تحديات من نوع خاص كما يظهر نقاش هذا الأمر في الهند وإسرائيل وإيران بما أن الديانات الهندوسية واليهودية والإسلامية لا تختلف فقط في المبادئ الدينية والتقاليد المتعلقة بالدولة فحسب بل في نظرتها إلى دور الفرد في المجتمع.

التحول نحو العلمانية

في نظرية علم الاجتماع الحديثة يرتبط «العلمنة» (secularization) بالتمايز؛ فالتمايز يصف التقسيم المتزايد للعمل في مجتمع حديث تمر فيه الحياة بعملية تشظٍّ إلى مجالات كثيرة يعمل كل واحد منها بقوانينه ومبادئه الخاصة. كنتيجة لذلك لا يوجد الآن مبدأ سائد يمكن له أن يدمج هذه الجوانب المتعددة من الحياة الاجتماعية والمؤسسات والأفكار والمثل مع بعضها البعض في وحدة متكاملة.

منذ نهاية القرن التاسع عشر تنامى تمييز دارسي الأديان بأن المبادئ اللاهوتية والمؤسسات التي تمثل الأديان قد شهدت تحولاً كبيراً بسبب عملية العلمنة. لقد وصف ماكس فيبر عملية العلمنة بأنها «خيبة الأمل من العالم»[1] وهو توصيف لعملية «العقلنة» استمده من الشاعر الألماني فريدريك شيللر. من خلال وصفه لهذه العملية سعى فيبر إلى توصيف التحول النفسي والثقافي حيث أزاحت العقلانية والتجريبية العناصر السحرية والرمزية من الفكر الإنساني. أمّا هارفي كوكس فقد وَصَفَ العلمنة على أنه «تخلص الإنسان من السيطرة الدينية ثم الميتافيزيقية على عقله ولغته... التخلص من جميع النظرات المغلقة إلى العالم وكسر جميع الأساطير فوق ـ الطبيعيّة والرموز المقدسة»[2] وعلى مستوى اجتماعي أوسع عرف بيتر بيرغر العلمنة على أنه «العملية التي تتحرر فيها قطاعات من المجتمع من سيطرة المؤسسات والرموز الدينية»[3].

[1] Weber, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism Trans. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons,).

[2] Cox, Harvey. The Secular City (New York: The Macmillan Co.,).

[3] Berger, Peter L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (New York: Doubleday,).

يشير علماء الاجتماع اليوم إلى أن عملية التحول إلى العلمانية هي عملية جدلية: فكلما أصبحت العقول والقلوب في حالة «نزع للسّحر» أكبر كلما فقدت المؤسسات التي تتخصص في الترويج لعملية «ترسيخ "السحر" (em dantment)» مصداقيتها وسلطتها. وكلما فقدت هذه المؤسسات مصداقيتها وسلطتها كلما فقدت العملية النفسية العاطفية التي ترسّخ السحر (en dantment) أثرها على عقول وقلوب الأفراد. ما هو مدى تقدم عملية العلمنة في المجتمعات المختلفة منذ نهاية القرن التاسع عشر وما هي آثارها بالنسبة للتنظيم الاجتماعي والسياسي وصالح الإنسان جميعها مسائل تجري حولها نقاشات مستمرة بين علماء الاجتماع وعلماء اللاهوت بالإضافة إلى السياسيين والمخططين الاجتماعيين وسوف نغطي بشكل جيد الوضع الحالي للدول الناطقة بالإنجليزية في هذا الكتاب.

العلمانية المتشددة والعلمانية المتساهلة

لقد كانت الحداثة هي ما أشعل فتيل التمايز مع ما رافقها من عملية العلمنة. فقد حررت الحداثة المجالات المختلفة من الحياة الثقافية مثل الفنون والقانون والسياسية والتعليم والعلوم والتجارة من كونها مزروعة في أعماق حضارة مسيحية وأتاحت لهم المجال كي يسيروا في طرق تطورهم الخاصة؛ ولذلك اتبع الدستور الأميركي سياسة حكيمة شقت السبيل إلى هذا التوجه في المسار الجديد، حيث منبعث «الاختبارات الدينية للوصول إلى المناصب العامة». وهذه السياسة تقدم مثالاً على الكيفية التي يمكن للمبادرات السياسية أن تنشئ علمانية متساهلة على المستوى الاجتماعي من المؤسسات، وتترك مسائل الضمير لخيارات الفرد الشخصية.

للسياسة في مفهومها العلماني الحديث الآن مبادؤها وقيمها الملازمة لها. وصار على المبادئ والقيم الدينية أن تتميز بشكل أو بآخر عن تلك السياسية. هذا لا يعني البتة أن المبادئ والقيم الدينية لا دور لها في السياسة والحياة العامة في الديموقراطية الأميركية، وإنما فقط أنه من زاوية الدستور والقانون ثمة تمايز بين المؤسسات الدينية ومؤسسات الدولة. والمصطلح الفلسفي الذي يشير إلى هذه الحالة هو «التعددية» وضده هو «الأحادية» (الحكم الديني والشمولي).

معظم الأميركيين سواء كانوا ليبراليين أو محافظين؛ مسيحيين أو يهوداً أو من أي ديانة أخرى، يؤمنون بالتخطئة المعرفية وبالتالي فهم تعدديون أي أنهم علمانيون متساهلون. فهم يعتقدون أنه وعلى المستوى الأساسي يجب ألا تسيطر المؤسسات الدينية، أو رجال الدين على القانون والسياسة والفن والتعليم بل يوجد لكل مجال تقاليده وفضاؤه وديناميكيته. فإذن ومن الناحية الاجتماعية

والبنيوية ورغم الضغوط الظاهرة كانت أميركا وتظل بهذا المعنى جمهورية علمانية متساهلة.

يقول رينهولد نيبوهر ـ وهو أحد أكبر علماء اللاهوت الأميركيين في القرن العشرين قبل حوالي نصف قرن من الزمن ـ أن الأميركيين هم «في الوقت نفسه أكثر الشعوب تديناً وأكثرها علمانية؛ فكيف لنا أن نفسر هذا التناقض؟ هل يمكن أن تكون إحدى أسباب كون الأميركيين هم الأكثر تديناً هو أنهم أكثر الثقافات علمانية؟»[1].

في كتابه «بروتستانتي، كاثوليكي، يهودي» (Protestant, Catholic, Jew) كتب ويل هيربرغ عن التناقض بين «العلمانية السائدة والتدين المتزايد»[2] في عقلية تتطلب التفكير والعيش ضمن إطار واسع من الواقع الذي يتجاوز بكثير عقيدة الشخص التي يؤمن بها في نفسه. لا يزال هذ التناقض موجوداً حتى يومنا هذا لأنه جزء من التراث الثقافي الأميركي.

كعلمانيين متساهلين يريد الأميركيون حكومة تستوعب السلوكيات الدينية حتى ضمن الحكومة نفسها؛ فمثلاً تجد أن الأميركيين يتقبلون أن يحضر شخص ينتمي إلى مؤسسة دينية أو عسكرية طقوساً دينية، أو أن يتلقى إرشاداً وقيادة دينية وأن تدفع النذور لهذا الأمر ـ كما هو الحال في الجيش أو في كنائس السجن ـ من نقود دافعي الضرائب. كذلك ولم يعترضوا حين سمح القانون لمتدينين معادين للحرب مثل طوائف الكويكرز أو المينوناتية باعتبارهم معارضين أصحاب ضمائر حية. إن الإجماع العام هو أنه من المهم في المجتمع الحر أن يحترم عقائد جميع مواطنيه ومن المهم لنظام سياسيٍّ تعددي ومتمايز وعلماني أن يتيح مساحة من الحرية الدينية، وأن يُبقي هذا المجال مستقلاًّ عن الضغوط الحكومية إلى أقصى درجة ممكنة.

إن وجود الدين في مجاله المناسب، مع وجود مجالات أخرى متميزة ضمن المجتمع التعددي المعاصر هو تمثيل لهذا التمايز الذي ذكرناه وليس رفضاً له، ولهذا نقول أن أميركا تتبع علمانية متساهلة. من المثير للاهتمام أن نذكر أن دولة ديموقراطية أخرى هي الهند، تتبع العلمانية السياسية كأيديولوجية رسميَّة للدولة وتفسر هذه العلمانية هناك كذلك على أنها تعتمد التعددية والتسامح مع الفروقات الدينية.

أما الأيديولوجية المتشددة فهي مصطلح يمكننا ربطه مع «تغيير الوعي والإدراك» الذي ذكره فيبر، وعادة ما تكون محض عقلانية وشخصية بدلاً من أن تكون اجتماعية أو سياسية. يمكننا أن

[1] Neibuhr, Reinhold. Pious and Secular America (New York: Scribners,).

[2] . Herberg, Will. Protestant, Catholic, Jew (New York: Doubleday,).

نجد مقدمة لهذا النوع من العلمانية في كتابات هوبز الذي زعم أن الذين يتبعون نور العقل لا بد وأن يتخلصوا من الإيمان لأنه بنظره غير موثوق على المستوى العقلي ولذلك فهو خطر أخلاقيّاً. لقد اتبع ماركس رؤى هوبز وفلاسفة آخرين ذوو أفكار مشابهة، حين ذكر بأن الإيمان أيديولوجية تتميز بالتضاد مع المعرفة تستخدمها الأنظمة بهدف السيطرة السياسية. أما فيبر فقد رأى في عملية العلمنة ذروة عملية العقلنة وبما هي «نزع السحر disenchantment» النهائية بالعالم من خلال العلم الحديث.

بهذا المعنى يشير «العلماني» إلى نظرة إلى العالم، أو نظام من المعتقدات، أو نمط من تعقل الأمور هو في جوهره لاديني عن قصد وتصميم. ذلك لأن الكون «المنزوع السحر disenchanted» هو الكون المحض فيزيائي ومادي والذي لا يوفر أي دعم لا للمثل الأخلاقية ـ التي يعتبرها هذا النمط من التفكير كمجرد نتائج لعمليات النشوء والارتقاء البيولوجية ولا للمعتقدات الدينية ـ التي يعتبرها مجرد نواتج عالقة من عصور أكثر سذاجة يجب إزالتها في نهاية الأمر من خلال انتصار وجهة نظر علمية محضة ومناسبة.

تيار "نزع السحر"

يُشير «نزع السّحر» الذي يريده هؤلاء المتشددون إلى إفراغ الحياة من السحر والغموض وأي إشارة إلى التسامي أو الإيمان بحقائق وكيانات وقوى غيبية لا يمكن رؤيتها، في حين يعتقد الحدس بوجودها وكونها جوهرية في خير الإنسان وازدهاره. يشمل المتحدثون باسم وجهة النظر هذه أناساً من أمثال ريتشاد دوكينز وبول كيرتز والطبيب المحامي الناشط من كاليفورنيا مايكل نيوداو وقد أخذ جميعهم العلمانية المتشددة إلى نهايتها المنطقية: الإلحاد ـ أي الاعتقاد بأن الإيمان بالربوبية لا معنى له ولا منطق وراءه. لكن يندر أن نرى علمانيين متشددين كهؤلاء في الولايات المتحدة وإن كانوا أكثر شيوعاً في أوروبا سواء الغربية أو الشرقية.

لكن الفرد العلماني المتساهل ليس ملحداً مقتنعاً ولا هو مادي من حيث المبدإ والعقيدة؛ وقد لا يجد في نفسه عداء ضد أي معتقدات أو مؤسسات دينية؛ بل إن الغالبية من هؤلاء هم متدينون ليبراليون. يجد العلماني المتساهل في نفسه قبولاً لفكرة التعامل مع الدين على أساس «العيش وترك الآخرين يعيشون» طالما لا يحد الدين من حريته الشخصية أو يحاول السيطرة على المؤسسات الأميركية العامة؛ وبالنسبة للعلماني المتساهل الدين في مكانه المناسب هو أسلوب حياة شخصي لا ينبغي أن يهدد الحرية والتناغم الاجتماعي في مجتمع متمايز وتعددي.

حتى الأميركيين الذين يصفون أنفسهم بأنهم لا ينتمون إلى أي ديانة هم في غالبيتهم ينتمون إلى معايير «العلمانية المتساهلة». ويظهر مستوى علمانيتهم أنهم ليسوا بأي شكل من الأشكال ملحدين متشددين أو حتى لا أدريين ـ إذ لا يشكل أتباع هذين المذهبين أكثر من 1 % من مجموع السكان ـ ولكن وبالمقابل فإنّ نسبة تبلغ 67 % من غير المنتمين إلى أي ديانة يؤمنون بوجود إله للكون؛ 56% منهم يؤمنون أن هذا الإله يتدخل شخصيّاً في حياتهم لمساعدتهم؛ و5 7% يعتقدون أن الإله يخلق المعجزات.

فنتيجة هذه الاكتشافات إذن هي أن غالبية العلمانيين في الولايات المتحدة هم في حقيقتهم متدينون بطريقة أو بأخرى؛ وحتى هؤلاء الذين لا ينتمون إلى مؤسسات دينية، أو لا يتعبرون أنفسهم جزءاً من مجتمعات دينية فهم يحملون معتقدات واهتمامات تقليدية في الألوهية؛ ولذلك فرغم أن عدد الناس الذين يصفون أنفسهم بأنهم علمانيون في الولايات المتحدة قد تضاعف منذ سنة 1990 إلا أن هذا لا يعني أبداً أن المجتمع الأميركي قد أصبح أكثر لا دينية أو معادياً للدين بل فقط يعني أن هناك انتماء أقل للجماعات الدينية المنظمة في حد ذاتها.

الاستثناء الأميركي

كما هو الحال في الدين، تتخذ العلمانية أشكالاً كثيرة في الولايات المتحدة؛ وكما هو الحال في الدين أيضًا تختلف العلمانية في شدتها مع مسارات الانتماء والاعتقاد والسلوك. يظهر كتاب «الدين في سوق حرّة» (Religion in a Free Market) أن الجمهور الأميركي لا يتبع نظاماً ثنائياً، العلمانية في الولايات المتحدة مجرد خيار واحد من ضمن الكثير غيرها من الخيارات في مجتمع قائم على فكرة السوق الحرّة. إنّ الحدود الفاصلة بين الدين والعلمانية، وحتى بين الأديان المختلفة، ليست مرسومة بدقة وثبات. يمكننا توقع هذا الارتباك بسبب من أن العلمانية تطورت بأشكال مختلفة وعلى مستويات مختلفة وفي مجالات مختلفة.

من خلال التمايز المؤسساتي اشتمل التحديث درجة من العلمنة؛ فبينما تدخل الحداثة إلى المجتمعات يمكن لمعتقداتهم وسلوكياتهم ومؤسساتهم الدينية أن تتغير بالكثير من الطرق وقد يشمل هذا أنواعاً من ردود الفعل نحو العلمانية التي يشتمل عليها التحديث، سواء في شكلها المتساهل المتشدد أو . ويمكننا القول أن الأصولية الدينية ـ التي لا يجب الخلط بينها وبين الدين التقليدي في حد ذاته كما كان قبل الحداثة ـ هي تكيف مع ظروف التحول الحديث نحو العلمانية.

بالمقابل تُظهر الولايات المتحدة حداثة فائقة إلى جانب تدين حقيقيّ ومتين لسكانها، مما يثبت أن العلمنة لم تكن ساحقةً ولا تامةً ولا شاملةً. إنّ الوضع هناك لا يتجاوز ما آمن به الكثير من مفكري التنوير «العلمانيين المتساهلين» من أمثال جون لوك وآدم سميث وتوماس جيفرسون وتوقعوه وحبذوه.

لقد جسد التراث الأميركي من الحرية الدينية عبر اجتماع النزعة العلمانية المؤسساتية المتساهلة مع الجهود الرامية لإعادة الحيوية إلى الوعي الديني على المستوى الفردي؛ وهو التراث الذي صنَّعه مفكرون لاهوتيون من أمثال روجر ويليامز وويليام بين وجيمس ماديسون ـ الذي كانت رسالته «التذكار والاحتجاج» (Memorial and Remonstrance) المليئة بالإشارات اللاهوتية نتيجة للخيال الأخلاقي والديني البروتستانتي المعارض. حتى عبارة الفصل بين الكنيسة والدولة التي استخدمها جيفرسون للمرة الأولى سنة 1802 في رسالة إلى اتحاد دانبري المعمداني جاءت من اللاهوتي «روجر ويليامز» الذي سعى لأن يبقي «الكنيسة» منفصلة عن سياسة الدنيا.

لقد نشأت الحرية الدينية كمبدإ دستوري في عالم كان الكثيرون فيه يعتبرون أن واجبهم نحو الإله يفوق واجبهم نحو الدولة، وأن على الدولة أن تفسح المجال أمام مواطنيها كي يقوموا بعمل أسمى من عمل المواطنة؛ وهكذا كان تحقيق النظام السياسي العلماني مسألة خدمة للواجب الديني. وعلى المستوى الدستوري كان «بند التأسيس» (الذي يمنع الكونغرس من تمرير قانون يحدد دين الدولة الرسمي) في خدمة «بند الممارسة الحرة». ومن وجهة النظر هذه يمكننا القول أن علمنةً اجتماعيةً ـ بنيويةً لم تكن تعني زيادة علمنة وعي الأفراد بل الحد منه.

العلمنة المتساهلة ذات غايات دينية

أو الشبه على أننا إذا أردنا صياغة العبارة بصيغة «علم اجتماعية» أقوى نقول أن الهدف من التحول إلى العلمنة المتساهلة هو تحقيق بعض الغايات الدينية. كان الهدف العلماني هو الديموقراطية بدلاً من الحكم الديني وكذلك تقدم غير مقيد للعلوم؛ بينما كان على الدين أن يلعب دوراً هامّاً في ضبط سلوكيات الأفراد وجعل المجتمع الحر والجمهورية الديموقراطية الفيدرالية حقيقة قابلة للاستمرار.

هذا بكل تأكيد لا ينطبق على بلاد أخرى كان فيها الفصل بين الكنيسة والدولة ـ أو كما نصفه نحن: العلمنة الاجتماعية ـ البنيوية ـ قد تأسس بهدف إدخال المزيد علمنة وعي الناس. إن النموذج الأبرز لهذه النزعة العلمانية المتشددة الثورة الفرنسية في مرحلة اليعاقبة. ولكن، لعل المثال الأكثر راديكالية هو الاتحاد السوفيتي السابق وما تبقى من دول شيوعية اليوم؛ فقد كانت الأيديولوجية الماركسية ـ اللينينية مبنية على الاقتناع بأن العلم متفوق على الدين من وجهة نظر

معرفية وأن تطور العلوم سوف يؤدي بلا محالة إلى إنهاء الوعي الديني. كانت العلمنة التي نشأت عن هذه الأيديولوجية في مستوياتها الاجتماعية والسياسية مصمَّمةً على نحو يهاجم ويطمس الدين باستخدام أجهزة الدولة ـ وكثيراً ما كان يتم هذا بأشد الطرق وحشية ـ بهدف إنشاء مجتمع علماني متشدد وذلك بشكل شامل ودائم.

كذلك الأمر، فإنّ فرنسا وتركيا المعاصرتين تفصلان الدين عن الدولة بهدف تقديم أيديولوجية علمانية من النزعة الجمهورية أو العلمانية (Lacite). الجانب المثير للاهتمام والذي ينشأ عن هذه السياسة، هو أن هاتين الدولتين طورَّتا مساراً شديد المركزية ودولاني خاصة في المجالين الاجتماعي والتعليمي. تطالب الدولة بالولاء من حيث الوعي وهدفها هو مجتمع متسق المعايير ومتجانس وعلماني متشدد نسبياً. بخلاف ذلك تشجع سياسات الولايات المتحدة والهند التعددية بين الناس، من هنا يمكننا القول أنّ أميركا مُعَلْمَنة إلى حد أقل من فرنسا على مستوى الوعي الفردي عند غالبية المواطنين، وكذلك في نظرة هؤلاء الأفراد إلى العالم وحساسياتهم الأخلاقية.

لأي تنظيم اجتماعي محاسنه وتكاليفه؛ الميزة الأهم لهذه «التركيبة» أنّها من دون شك تتيح المجال أمام التعايش السلمي بين أفراد وجماعات دينية متباينة، وجماعات غير دينية أصلاً، وبذلك يكون هذا النظام قد تجنب كلاًّ من الحروب الدينية والحكم الديني.

فما هي إذن الكلف أو المشاكل المتعلقة بعلمانية الولايات المتحدة بينما ندخل القرن الواحد والعشرين؟ المشكلة السياسية الأوضح خلال السنوات الأخيرة هي أن المحيط العام، بات ساحة معارك بين أولئك الذين لا يتقبلون الوضع الراهن للنزعة العلمانية المتساهلة ـ وخاصة المتشددين من ذوي النزعة العلمانية والمتدينين الراديكاليين والثيوقراطيين. من المشاكل الأخرى أن الغالبية التي تتقبل التنوع الأميركي التقليدي من خلال النزعة العلمانية المتساهلة تفتقد إلى المعنويات العالية، والأدوات الفكرية والتنظيمية كي تدافع وتعيد الحيوية إلى هذا التنوع.

من المشاكل الكبرى في مجال السياسة العامة هي أن النزعة العلمانية المتشددة وتلك المتساهلة تتنافسان خاصة في مجال التشريع؛ ففي منتصف القرن العشرين وصل «الفصل الصارم» إلى التصويت ونجح في إزالة الصلوات اليومية وقراءة الكتاب المقدس من البرنامج اليومي للمدارس العامة وفرض مسافة أكبر بين الممارسة الدينية والخلفيات الحكومية من أي مرحلة سابقة في التاريخ الأميركي. غير أنّ ردة الفعل السياسية المحافظة بعد سنة 1970 حدَّت من هذا التوجه نحو معيار أنقى من العلمنة الاجتماعية ـ البنيويّة.

أدت أعداد كبيرة من قرارات المحاكم، صدرت بعد سنة 1990، إلى عكس تحركات العلمنة المتشددة في الحياة العامة ـ أو على الأقل عقّدت من مجرى هذه الطريقة في العلمنة. إن استخدام المال العام لتقديم قسائم تعليمية في مدارس خاصة دينية في الغالب وفشل التحديات القانونية في إيقاف تقدم المبادرات القائمة على الإيمان ـ مثل التمويل الفيدرالي لمقدمي الطقوس الدينية الاجتماعية أو الحفاظ الرمزي على كلمة «تحت الإله» في قسم الولاء للولايات المتحدة والعرض العام للوصايا العشر في ظروف معينة، إن كل هذه المظاهر تبرهن على رغبة النظام العلماني الحالي في السماح للتقارب المؤسساتي مع النظام الديني.

بل إن السيادة العامة وقررات المحكمة العليا الأميركية جميعها تعكس مؤخراً ازدياداً في تدين الشعب الأميركي ولذلك فإنها تحد من النزعة العلمانية الأميركية المتشدّدة من وجهة نظر المواطنين العلمانيين المتشددين تُعتبر هذه القراراتُ نكساتٍ.

من التحديات الإضافية التي تواجهها المؤسسات العلمانية في المحيط العام هو ما شهدته أمزجة غالبية الجمهور الأميركي الناخب من نظرة لا تخلو من المفارقة، ومفادها أن المساوئ والورطات والتحديات الاجتماعية للحياة والقيم الأسرية والتي جلبتها الحداثة والعلوم واقتصاد السوق الحرّ قد أقنعتهم بالرغبة في مقدار أكبر من التقارب بين الكنيسة والدولة ودور أوسع للدين في المجتمع كما هو الحال في المبادرات القائمة على الإيمان. ويبدو أن التوجه هو نحو «النزعة العلمانية الإجرائية» حيث تتحاور الأديان في نقاشات عامة حول مواضيع حساسة تتعلق بالقيم بينما تلعب سلطات الدولة دور الوسيط لموازنة وإدارة الفروقات الحقيقية.

في دول أخرى تتفاوت في أنظمتها مثل فرنسا وإسرائيل والهند وإيران نرى أن التوتر بين الدين والنزعة العلمانية أشد وضوحاً وشدة من الولايات المتحدة (حيث يستخدم كل من الدين والنزعة العلمانية الآخر ويعيد تعريف الآخر بشكل دوري) إن هذه الدول تفتقر إلى أي تقليد «يقدس» بواسطته الدينُ أهدافَ مجتمع علماني ويؤثر المجتمع العلماني في الانتماء والارتباط الدينيين كما هو الحال في الولايات المتحدة. ولذلك فليس من المفاجئ أن تبدو أميركا وكأنها تصبح أكثر علمانية في الوقت الذي تصبح فيه الانتماءات الدينية معلنة بشكل أكبر.

بالإضافة إلى ذلك فالأميركيون الذين يجدون أمامهم أعداداً كبيرة من الخيارات الدينية يعون تمام الوعي أن الدين ليس كله ضيق أفق وتعصب؛ والجواب للغز الذي يتساءل عن كيف يمكن لدولة علمانية أن توجد لشعب متدين يقع في دراسة التصنيف التي رسمناها في الشكل (1) ويمكننا أن نراه في سائر مراحل التاريخ الأميركي.

تبرز حقيقتان تاريخيتان: الأولى هي أن الولايات المتحدة كانت أول مجتمع غربي ينشأ بعد عصور الإقطاع؛ ولذلك لم تشهد الصراع بين السلطات الكنسية والدنيوية. والثانية هي أن الولايات المتحدة كانت أول دولة بروتستانتية منذ نشأتها. فلم تحمل الكنيستان الرومانيتان الكاثوليكية والأرثوذكسية وتراتبيتهما أي وزن فيها. المفارقة في الأمر هي أنه وبسبب الطبيعة المتدينة لعدد كبير من الجمهور الأميركي فإنّ النظرة البراغماتية المحضة ترى بأنّ الحل الأمثل هو دولة وحياة عامة بنزعة علمانية. إذ إن العقائد والروابط الدينية المتشعبة، ولكن التي يؤمن بها الناس بشدة تحتاج إلى ساحة لعب محايدة؛ فاليوم وكما كان الحال سنة 1790 إذا أردنا، في أميركا، أن يكون لنا دولة وجمهورية يجب ألاّ يكون لنا كنيسة قوميّة، أو دين وطني.

أفق عالمي

بما أن النزعة العلمانية والعلمنة تطورتا في أميركا بشكل مختلف عن أوروبا وبالطبع عن آسيا فعلينا أن نتوقع اختلافاً عبرِ ـ ثقافي (Cross ـ Cultural) في كيفية تأويل المصطلحات. في الولايات المتحدة تعني النزعة العلمانية المعارضة لأي دين أن يكون هو دين الدولة أو للهيمنة الدينية في الساحة السياسية أو العامة. ولكن حتى في بعض البلدان ـ التي نرى فيها كنيسة تعتبرها الدولة دستوريّاً كنيستها الرسمية كما هو الحال في بريطانيا والدانمارك ـ فإنّ النزعة العلمانية التي برزت في هذه البلدان ترفض بوضوح السلطة التامة لهذه الكنائس على المجتمع ومؤسساته الجماعية.

إن فتح مجال جديد يفتقد إلى اللغة المشتركة أو أدوات التحليل مثل أن دراسة العلمانية عملية تتطلب تعلّماً. إن أطروحة إنغليهارت ووينزل الأخيرة[1] تؤكد على أن القيم والثقافات القومية لها أمثر مباشر على المؤسسات السياسية، وبالتالي على نشأة الديمقراطية أو التعددية. بما أن القيم الرأسمالية مرتبطة بشكل لصيق بهذه العملية وكما هو ملحوظ فإنها تختلف من ثقافة إلى أخرى، فيمكننا أن نتوقع بروز أشكال متنوعة من العلمانية.

يمكننا التفكير في النزعة العلمانية بهذا الاعتبار على أنها المشروع السياسي، بالمعنى الواسع للكلمة، الذي ينشد مفهوم "العلماني". تظهر حالتا الهند والولايات المتحدة أن هذا يمكن أن يحصل بغض النظر عن توزيع المعتقدات الدينية بين المواطنين ـ أي مستوى العلمانية الذي يظهره العموم. هذه العلاقة غير الخطية تعمل بالعكس بحيث نرى أن مقداراً كبيراً من العلمنة ومستويات

[1] ـ Inglehart, Ronald and Christian Welzel, Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

من العلمانية بين الناس قد تحصل إلى جانب مقدار قليل من النزعة العلمانية في الدولة (كما هو الحال في ديانات الدولة الدستورية في الدانمارك). ولكن الفصل بين الكنيسة والدولة هو مجرد جانب واحد من النزعة العلمانية.

مع أن تعريف النزعة العلمانية في جملة واحدة قد يكون صعباً بل وغير حصيف، إلا أنه يبدو أن هناك إجماعًا بين مؤلفي كتاب "النزعة العلمانية والعلمانية": وجهات نظر دولية معاصرة» على الصفات والمبادئ المشتركة بين الظواهر التي يدرسونها. فالسمة المشتركة للنزعة العلمانية التي يكشفون عنها تشمل الاعتراف القانوني بالحرية والاستقلالية الفردية وحرية الفكر والدين والتعايش السلمي بين المجموعات الاجتماعية والتطلع إلى الإجماع في الكثير من المساحات العامة واحترام العقد الاجتماعي والقبول العام لفكرة أن التشريع الديني لا يجب أن يفوق في أولويته التشريع المدني.

إن هذا النموذج أو التعريف للنزعة العلمانية يقترح بأنه لا يوجد حد نظري تقف فيه الثيوقراطية أو الحكم الديني على طرف العلمانية المتساهلة فحسب؛ بل يوجد حد أيضاً مع النزعة العلمانية المتشددة. تستثني الأخيرة الدول التي تُبنى تصوراتُها الأحادية حول المؤسسات السياسية من خلال أيديولوجيات دوغماتية استبدادية مثل الماركسية ـ اللينينية. إذ أن أنظمة شيوعية كهذه تطالب كلاً من الأفراد والمؤسسات الاجتماعية (كِلا الصفين في الشكل (1)) بالالتزام بوجهة نظر معادية للدين واعتناق الإلحاد. إن مثل هذه السياسات من العلمنة التي تفرضها الدولة تعكس رفضاً للقيم التي يريد الكثيرون الحفاظ عليها باعتبارها جزءاً من جوهر العلمانية.

تشهد المجتمعات والثقافات في كل قارة تطوراً دائماً، ولكن مع كل قضية جديدة تعود أسئلة قديمة لتبرز يشهد الواقع أنّ الولايات المتحدة نفسها ليست «منتجاً نهائيّاً»، لأن المجتمع والدستور الأميركيين كلاهما يعمل في منظور مستمرّ. تنطبق هذه الحقيقة البديهية على كل دولة وبذلك فإن فهم دور القيم العلمانية وعملية العلمنة يجب أن يشهد إعادة تعريف دائمة. إن مهمة معهد دراسة العلمانية في المجتمع والثقافة (ISSSC) ودافعه الأساسي هو دراسة النزعة العلمانية في جميع أشكالها في القرن الحادي والعشرين. ليس فقط كصورة مرآتية للدين منعكسة في المرآة بل كقوة فكرية واجتماعية في حد ذاتها.

العلمانية والدمج

كازوو ماسودا Kazua Masuda[*]

لعلّ الفكرة الأكثر مدعاة للاهتمام في هذه المقالة هي تلك التي ركز عليها الباحث الياباني كازوو ماسودا وتتصل بفقدان العلمانية لروحها، عندما واجهت تحديات حضور الإسلام في العالم المعاصر، ويشير في هذا الإطار إلى قضية الحجاب في مواجهة أطروحة العلمنة الشاملة. وعلى الرغم من تحفظنا على عدد من النقاط التي تطرق إليها في مناقشة هذه القضية إلا أن أهمية هذه المقالة هي في تشريحها للسجالات الدائرة في المجتمع الفرنسي حول إشكالية العلاقة بين العلمانية وعمليات الدمج القهرية حيال الجاليات المسلمة في فرنسا.

المحرر

منذ سنوات قليلة، تشارك جان بوبيرو، الذي نجتمع حوله اليوم، مع عالم الاجتماع ميشال فييفيوركا في تحرير كتابٍ جمعا فيه الأوراق البحثية المقدّمة في إطار أعمال مؤتمر أوكسير السنوي حيث تلتقي كل عام نخبة من الشخصيات الفرنسية والأجنبية في هذه المدينة الواقعة في منطقة بورغوني لمناقشة مواضيع ذات أهمية في العالم المعاصر. عام 2004، تمحور الموضوع حول خطاب إميل كومب الذي ألقاه منذ 100 سنة عندما كان رئيساً لمجلس الوزراء الفرنسي حينذاك. في الرابع من أيلول 1904، تحدّث كومب عن فصل الكنيسة والدولة بشكلٍ جسّد مسبقاً قانون 9 كانون الأول 1905 الذي حدّد شروط هذا الفصل. وقد تم نشر أعمال مؤتمر أوكسير لعام 2004 في السنة التالية تحت عنوان «من الفصل بين الكنسية والدولة إلى مستقبل العلمانية»[1] سأنطلق من مقدّمة هذا العمل الذي يستهلّ ميشال فييفيوركا بالتحدّث عن «حقبة جديدة».

---

*ـ باحث وأستاذ في جامعة طوكيو ـ اليابان.

ـ العنوان الأصلي للمقال: laïcité et integration: Quelques réflexions à partir de la déclaration universelle sur la laïcite

[1]-Jean Baubérot et le Michel Wieviorka (dir.), De la Séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité, La Tour-d'Aigues Éditions de l'Aube, 2005.

ـ تعريب: د. رائد أ. الحسيني.

عام 1984، شهدت فرنسا تظاهرة ضخمة نظّمها مناصرو المدرسة المُسمّاة «الحرّة» أي الخاصّة. وكانت المظاهرة موجّهة ضد الحكومة الإشتراكية حينها التي أرادت إعادة تنظيم التعليم ضمن قطاع عام موحّد وعلماني. حسب فييفيوركا، «كان النزاع، فعليّاً، قائماً بين خط اليسار العلماني والجمهوري من جهة واليمين الطائفي أو الكاثوليكي من جهة ثانية»[1]. انطلاقاً من هذا المنظار، لا يبدو أنّ الكثير من الأمور تغيّرت منذ قرن مضى على الرغم من صدور قانون سنة 1905م حول الفصل بين الكنيسة والدولة. كانت فرنسا لا تزال منقسمة كما كانت تقليدياً حول رهاناتٍ سياسية ودينية مترسّخة منذ القرن التاسع عشر.

عام 1989م، بعد خمس سنوات بالكاد، انفجرت مسألة «الحجاب». وقد أدّى ذلك، حسب فييفيوركا، إلى تبدّل عميق في المشهد الكلاسيكي للنضالات من أجل العلمانية. ها هي «المرحلة الجديدة» تحلّ إذاً من دون أن يكون أحدٌ متأهباً لمواجهتها، الأمر الذي ولّد التباساً سياسيّاً وإيديولوجيّاً. إذ إنّ المواقف المؤيدة أو المعارضة لمنع الحجاب في المدارس الرسمية أوجدت انشقاقات في داخل القوى المتشكّلة. فلم يعد اليمين واليسار في المواجهة، بل برزت مواقف بالغة التنوّع داخل الأحزاب السياسية. وهذا ما ينهي به فييفيوركا الفقرة الأولى من مقدّمته. «فجأة، وجب علينا أن ندرك أنّ المسألة الكبرى لم تعد فصل الكنيسة، لا سيما الكنيسة الكاثوليكية، عن الدولة، بل باتت الدمج في المجتمع الفرنسي ومؤسساته لشعبٍ ولديانته: الإسلام»[2] بنظره، أو بنظر الفرنسيين، أصبح دمج الإسلام شرطاً لا غنى عنه للحفاظ على العلمانية.

2ـ الحجاب الإسلامي والإعلان العالمي

سنة 1989، تركّز كامل اهتمام الرأي العام الفرنسي على قطعة قماش تغطّي رأس الشابات المسلمات في المدارس. إنّ حسب الخطاب العام أصبح إختفاء هذه القطعة، الشرطَ الوحيد لدمج السكان المسلمين. عند إحالة القضية إلى مجلس الدولة، أصدر المجلس رأياً يسمح بارتداء الحجاب «الذي لا يجذب الانتباه» في المدرسة. لكن بعد بداية الانتفاضة الثانية (في فلسطين) في أيلول 2000، ثم هجمات 11 أيلول 2001، تفجّرت مسألة الحجاب من جديد ما أدى إلى إقرار قانون 15 آذار 2004 المتعلق بمنع الرموز الدينية ـ «الظاهرة» هذه المرة ـ في المدارس. وقد انطوى هذا التغيير الدقيق في المفردات على عواقب جوهرية حيث إنّه لم تعد الرغبة في إظهار الحجاب هي

[1]- Michel Wieviorka, «Introduction» in Jean Baubérot et le Michel Wieviorka (dir.), op. cit., p. 5.

[2]ـ المرجع السابق، ص. 6.

موضع العقاب بل ارتداؤه البحت والبسيط. وتفيد التقارير أنّ تطبيق القانون لم يتسبّب بالكثير من المشاكل كما كنا نخشى، غير أنّ المزاعم المعلَنة لهذا القانون كانت تعزيز الدمج عبر تخليص الفتيات من كافة أشكال القيود والتمييز التي هنّ عرضة لها. أما من تناقض في هذه الفكرة بالذات؟ هذا ما يراه الفيلسوف إتيان باليبار حين يقول: «... نزعم الدفاع عن القاصرات وحمايتهن من التزمّت الديني الذي تشكّل الجنسوية (Le sexisme) عنصراً جوهرياً منه عبر عزلهن، أي عبر جعلهن يتحمّلن عقاب الظلم الذي هنّ «ضحاياه» وإرسالهن إلى محيط مجتمعي تسوده، لسخرية القدر، هذه الجنسوية الدينية.»[1]

نفهم آنذاك لماذا يبقى هذا القانون بعيداً عن تحقيق أي إجماع. ويلحظ بوبيرو في هذا الصدد: «إذا ما وجدت الفتيات مدافعين عنهن وإذا ما حافظت مسألة الحجاب على مدى 15 عاماً في فرنسا على أهمية غير معهودة في غيرها من الدول الديمقراطية، فذلك إنّ الفرنسيين منقسمون انقساماً عميقاً.»[2] تستمر هذه الضائقة في فرنسا كما في الخارج، لا سيما لدى من بنوا في أذهانهم فكرة سامية ونبيلة عن الجمهورية الفرنسية. هل من معلومات تفيد بزيادة ملحوظة في ارتداء الحجاب بين 1989 و2004؟ لا تدل الإحصاءات الرسمية على أي أمر من هذا القبيل. إنّ عثورنا في المكتبة على كتاب مثل «أراضي الجمهورية المفقودة» (Les territoires perdus de la République) مرفقاً بفخر بشريط يقدّمه على أنه «الكتاب الذي قلب الجدل حول العلمانية»، يشير إلى الدور المهم الذي تؤديه دور النشر ووسائل الإعلام التي هي ، غالباً، يغويها البيع[3] على أي حال، فقد جال خبر اعتماد القانون أنحاء العالم أجمع، مثيراً في أغلب الأحيان التساؤلات وخيبات الأمل وحتى السخط. مذّاك، ساهم عدد من العوامل مثل النقاشات حول نشر الرسوم الكاريكاتورية للنبي محمد وقانون 23 شباط 2005، الذي يتضمّن بنداً عن تعليم حسنات الاستعمار الفرنسي في المدارس، ناهيك عن رفض مجلس الدولة منحَ الجنسية إلى النساء المنقّبات، كل ذلك ساهم في إظهار فرنسا كدولة تتراجع عن حسن وفادتها كما كانت في الماضي.

كان جان بوبيرو عضواً في لجنة ستاسي المكلّفة بالتفكير في تطبيق مبدإ العلمانية والتي أسّس تقريرُها لوضع قانون منع الرموز الدينية. وفيما عارضت اللجنة ارتداء الحجاب في المدارس، حتى عندما لا يترافق بغرض تبشيري، كان جان بوبيرو الوحيد الذي لم يوافق على هذا الرأي، فأرسل

[1]- Étienne Balibar, «Dissonances dans la laïcité», in Le Foulard islamique en questions, Paris, Éditions Amsterdam, 2004, p.15.

[2]- Jean Baubérot, «Conclusion», in Jean Baubérot et le Michel Wieviorka (dir.), op. cit., p. 359.

[3]- Emmanuel Brenner (dir.), Territoires perdus de la République, Paris, Mille et une nuits, 2002. Sur le rôle joué par cet ouvrage, voir par exemple : Alain Gresh, L'Islam, la République et le monde, Paris, Hachette, 2006 (initialement paru chez Arthème Fayard en 2004), pp. 314-316.

كتاباً في 6 كانون الأول 2003 إلى أعضاء اللجنة وأهاب بهم إيجاد مخرج ملائم يرتكز على فكرة العلمانية السخية المناسبة لمجتمع تعددي، لأنّ العلمانية الصارمة والمتصلّبة قد تؤدي إلى عواقب مخالفة لنية المشرّعين وقد تشكّل عائقاً أمام علمنة المجتمع. وهنا يستشهد بوبيرو بحالة الاشتراكي الكبير جان جوريس في بداية القرن العشرين، الذي يدير ظهره للعلمانية «الكاملة» ويعتمد قانوناً يسمح بتطبيق أكثر مرونة للمبدإ على الرغم من تعرضه للانتقاد الحاد في ذلك الوقت من المعسكر العلماني الذي ينتمي إليه، فقد برهن التاريخ أن قرار جوريس كان محقّاً. لمَ لم يتم اعتماد قانون منصف شكلاً بل اختير التصلّب؟ كان تعليق جان بوبيرو كما يلي: «قد يكون القانون هو نفسَه بالنسبة للجميع بيد أنّ آثاره لا تكون متشابهة لأنها اختلفت بحسب الانتماء الاجتماعي.»[1] وبعد مضي قرن، من اعتماد قانون منع الرموز الدينية، لا يبدو أنّ هذا التباعد بين النية والآثار نجح في جذب اهتمام المشرّعين. ألم يكن قانونٌ منصفٌ شكلاً ليؤثر على نحو مختلف على مكوّنات المجتمع المتنوّعة؟ ألا ينتقد القانون شريحةً من المواطنين أو حتى يقصيها؟ هل تمكّنّا من تفادي فخ الكونية المجرّدة؟ أسئلة كثيرة ما فتئت تُطرَح حتى يومنا هذا.

اجتمعنا إذاً اليوم حول جان بوبيرو وكذلك حول نص هو «الإعلان العالمي حول العلمانية في القرن الحادي والعشرين.» بوبيرو امتنع عن تبني كتابة الإعلان، كما امتنع عن الإعلان أن العلمانية تشكّل «استثناءً فرنسيّاً» خلافاً لبعض الكُتّاب من بينهم مثلاً مارسيل غوشيه[2] إذ يرد في الإعلان: «ليست العلمانية إذاً حكراً على ثقافة أو أمة أو قارة ما» (المادة 7) ويمكن أن تحصل «عمليات علمنة مختلفة» (المادة 17) بالتالي، ليس الموضوع استبعاد مجتمعات معيّنة لافتقارها إلى العلمانية بل على العكس تشجيع تطوّر «عناصر العلمانية» (المادة 5) التي تظهر في كل مجتمع. لن أطيل الحديث عن الأفكار الواردة في نص الإعلان، لكني كمواطن ليس بوسعي سوى تأييد هذا النص الذي يسعى إلى «تعزيز العيش المشترك المتناغم» (المقدمة) وتدعيم «ضرورة احترام تعدّدية القناعات الدينية والملحدة واللاأدرية والفلسفية» و«تعزيز التشاور الديمقراطي السلمي بِسُبُلٍ مختلفة».

ما غاب عن النقاشات حول العلمانية

وقّع على الإعلان «الجامعيون والمواطنون»، وقد اقترُح على الفئة الأولى (الجامعيين) على اعتباره «موضوع دراسة». سأحاول أن أصوغ، كجامعي، سؤالاً حول المسألة القديمة ذاتها، مسألة

[1]- Jean Baubérot, «Conclusion», in Jean Baubérot et Michel Wieviorka (dir.), op. cit. pp.110-111.
[2]- Marcel Gauchet, La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité, Paris, Gallimard, 1998.

فصل الكنيسة عن الدولة. فالعلمانية لا تُختزَل فقط بهذا الفصل بل هي تفترضه. ويمكن قراءة هذا الشرط منذ المادة الثانية التي تنص على أنّ: «استقلالية الدولة تعني إذاً فصل القانون المدني عن المعايير الدينية أو الفلسفية المعيّنة. ويمكن للأديان والمجموعات الإيمانية المشاركة بحرية في نقاشات المجتمع المدني، إلا أنه لا يجوز لها بأي شكل من الأشكال توجيه هذا المجتمع وفرض عقائد أو سلوكيات معيّنة عليه.»

بالعودة إلى كتاب جان بوبيرو وميشال فييفيوركا، يقترح الكتاب سلسلة كاملة من المناقشات حول مختلف جوانب العلمانية عبر العالم. من بعض مواضيعه: العلمانية في الجزائر في ظل الاستعمار الفرنسي، بناء العلمانية في أميركا الإسبانية، ممارسة العلمانية المفتوحة في الولايات المتحدة، الفصل الخاطئ بين الدولة والدين في الصين، شروط دمج الإسلام في الإطار الجمهوري، العلمانية والقومية في تركيا، النموذج الإيطالي لـ «الانسجام» بين الكنيسة والدولة، حكم القانون في ألمانيا، ماضي ومستقبل العلمانية في الفضاء ما بعد السوفياتي، الحياد السياسي والحريات الدينية في المجتمع المتعدّد الكندي، ناهيك عن حالة اليابان التي ترد في الكتاب في مقال لهيروتاكا واتانابي بعنوان «العلاقات بين ديانة الشنتو وتحديث اليابان». يتطرّق الكتاب إذاً إلى المسيحية والإسلام وديانة بسيطة لا يتخطى مداها الشرق الأقصى. لكن ما يدعو للفضول هو تجاهل ديانات شبه القارة الهندية. كذلك لا يرد أي ذكر لليهودية باعتبارها ثالث الديانات السماوية. المسيحية، الممثَّلة خاصة بالكنيسة الكاثوليكية، هي من توجّب على العلمانية مواجهتها تاريخياً، أما الإسلام، فهو يطرح اليوم المشكلة الأكبر بالنسبة إلى العلمانية. لذا من الطبيعي تخصيص مساحة كبيرة لهاتين الديانتين. ماذا عن اليهودية؟ هل وجودها في فرنسا قليل لدرجة أنّها لا تستحق أن تُذكَر في المناقشات؟ هنا سؤال لا يمكن لأي شخص يراقب فرنسا من مسافة معينة إلا أن يطرحه. لكن بالنسبة إلى القارئ الفرنسي، هل يمر هذا الغياب مرور الكرام؟ أم سيبدو له كأنه نقص أو إغفال؟

في مقدّمة الكتاب الذي حرّره مع جان بوبيرو، يشير ميشال فييفيوركا إلى الإسلام على أنه العائق الأساسي أمام العلمانية. ويستعرض مختلف جوانب المشكلة مع الحرص على توازن العرض. في هذا العرض للمجتمع الفرنسي اليوم، لا ترد أي إشارة لليهودية إلا عبر جملة الكونت كليرمون تونير الشهيرة التي قالها عام 1789: «يجب أن نرفض كل ما يطلبه اليهود كأمّة ونعطيهم كل ما يريدونه كأفراد.»[1] في مقالة أخرى في الكتاب بعنوان «هل ما زالت الجمهورية علمانية؟» لجان روبير راغاش، يؤتى على ذكر اليهودية وعلى شكرها، إذ إنها لا تثير أي مشكلة بالنسبة إلى العلمانية:

[1]- **Michel Wieviorka, «Introduction» in Jean Baubérot et Michel Wieviorka (dir.), op. cit., p. 8.**

«لطالما رضيت البروتستانتية واليهودية، وهما من الأقليات، بالفكر العلماني. لكن ها أنّ الضوء يُلقى على الإسلام الذي أصبح ثاني أكبر ديانة في فرنسا بمناسبة مسألة شكّكت في مبدإ العلمانية. وعلى الفور، تم نسب التقصير في المبادئ العلمانية إلى الإسلام...»[1] هل ما زالت اليهودية راضية بالفكر العلماني؟ أعترف أني لست متيقّناً من هذا بالطبع، ليس الموضوع نسب أزمة العلمانية إلى اليهودية وتحميلها مسؤوليتها. غير أنّ الواقع هو أنّ بعض المؤلفين اليهود يدلون بخطابات موسّعة ومستفيضة تشكّك في فكرة فصل الدولة عن الأديان.

اليهودية والعلمانية

سأضرب مثالاً واحداً كان أعطاه الفيلسوف إمانويل ليفيناس الذي اكتسب شهرة عالمية منذ الثمانينيات: «العدل كسبب لوجود الدولة، هذا هو الدين. هو يفترض علم العدل السامي. دولة إسرائيل إذاً تكون دينية بذكاء كتبها العظيمة التي لا نملك الحرية في نسيانها. تكون دينية بناء على الفعل نفسه الذي يفرضها كدولة. إما أن تكون دينية أو أن لا تكون أصْلاً.»[2] أليس هذا نفياً صريحاً للفصل بين الأديان والدولة؟ أدّى ذلك ببعض المفكّرين، اليهود أيضاً، إلى الاحتفاظ بالعامل الإثني والتساؤل حول الطبيعة «الديمقراطية» لهذه الدولة: «بما أن إسرائيل تعتبر نفسها «دولة الشعب اليهودي»، فهي ليس دولة دينية ولا ديمقراطية بل «إثنوقراطية»[3] باختصار هي أمة إثنية ماذا يعني ذلك؟ يمكننا التذكير في هذا الإطار بجملة دومينيك شنابر: «إن مفهوم الأمة الإثنية بحد ذاته متناقض في مصطلحاته»[4].

الدين والإثنية والأمة. مصطلح «يهودي» يعبر كل هذه السِّجلاَّت، إذ لا يبدو أنه يعترف بأي فصل حاسم بينها. كيف يمكن لليهودية إذاً استيعاب النموذج الجمهوري والانسجام معه؟ منذ ثلاثين سنة، شهدنا «ظاهرة جماعوية يهودية لم يسبق لها مثيل في جمهورية فرنسا العجوز»[5]. من كتب هذه الكلمات هما مؤلفا كتاب بعنوان «نحن، يهود فرنسا». أحدهما المسؤول عن الإعلام في مجلة «Tribune juive» الشهرية التي تخاطب بالدرجة الأولى الجماعة اليهودية أما الثاني فهو

---

[1]- Jean-Robert Ragache, «La République est-elle toujours laïque ?», in Jean Baubérot et Michel Wieviorka, op. cit., p. 200

[2]- Emmanuel Levinas, «État d'Israël et religion d'Israël», in Difficile liberté. Essais sur le judaïsme, Paris, Albin Michel, 1976 (première édition, 1963), p. 283. Je souligne: Il s'agit là d'un texte ancien, mais je pense pouvoir montrer que Levinas fait preuve d'une grande constance sur ce sujet.

[3]- Gil Anidjar, «Postface», in Juifs et musulmans. Une histoire partagée, un dialogue à construire, Paris, La Découverte, 2006, p. 119.

[4]- Dominique Schnapper, La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation, Paris, Gallimard, 1994, p. 24.

[5]- Olivier Guland et Michel Zerbib, Nous, Juifs de France, Paris, Bayard, 2000, p. 7.

رئيس التحرير في إذاعة «Radio J» وهي الإذاعة المحلية لهذه الجماعة ذاتها. هما إذاً يدركان تماماً عمّا يتحدثان. في موضع آخر في الكتاب نفسه، يؤكدان: «[...] القادة (اليهود) يتصرّفون كما لو أنهم خزّنوا جانباً بشكل نهائي في متجر الملحقات المثال الجمهوري القديم»[1]. يجمع الكتاب محاورات مع إثنتي عشر شخصية يهودية من بينها شخصية تزعم أنها تعيش بشكل علماني وتقول: «ما حدث للتو بسرعة خارقة هو الانتقال من فكرة الإسرائيلي إلى فكرة اليهودي. سواء شئنا أم أبينا، بات النموذج الجمهوري التقليدي خلفنا. لم يعد في بلدنا فرنسيون من طوائف متنوعة. الفصل بين الفضاء العام والخاص (كنا يهوداً في المنزل ومواطنين غير متمايزين في الخارج) صار بائداً»[2] .

إلى أي مدى الجمهورية الفرنسية هي أيضاً من صنع هؤلاء اليهود، «الذين جُنّوا بالجمهورية» حسب تعبير بيار بيرنباوم[3]، هؤلاء اليهود المناصرون المطلَقون للعلمانية والكونية وسلطان الجدارة؟ هل الفتور لديهم، أو على الأقل لدى قسم منهم، هو ما يشكّل أحد أسباب أزمة العلمانية وبالتالي أزمة الجمهورية؟ يبدو لي أنّ هذا السؤال لا يُطرَح في غالب الأحيان على الرغم من أهميته. على مستوى المؤسسات، لا سيما المدرسية منها، لا يثير اليهود مشاكل مثل مشكلة الحجاب، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ المدارس اليهودية ليست بقليلة العدد. فبينما كانت تستقبل أقل من ألف تلميذ بعد الحرب، تجدها اليوم تستضيف نحو ثلاثين ألف طالب. هل إضفاء الطابع الجماعوي إلى التعليم مفيد للعلمانية، للدمج، للجمهورية؟ المواطن الجيد المندمج يبقى، حتى إشعار آخر، ليس فقط من يحافظ على السلم الأهلي عبر احترام القانون إنما أيضاً من يعرف كيفية تغليب القيم العالمية على نزعاته الخصوصية سواء كانت ذات طبيعة دينية أو إثنية. وبالنسبة إلى مسألة الحجاب، أذهب أحياناً إلى التساؤل ماذا إذا كان ليحدث لو أنّ الصيغة كانت نفسها، أي لو أنّ الأطفال اليهود اختاروا المدارس الرسمية... طبعاً، ليست هذه سوى فرضية لا يمكن التحقق منها. ذلك لا يمنع أن يتوجّب علينا يوماً ما التوقّف عند معنى وحجم إعادة تهويد الفرنسيين المتعدّدي الطوائف أو إعادة تهويد اليهودية ببساطة، وتحليل العواقب التي من الممكن أن تترتّب بالنسبة إلى «أزمّتي» العلمانية والجمهورية، حتى ولو تطلّب هذا العمل احتياطات خاصة لأسباب نعرفها جميعاً.

---

[1]ـ المرجع نفسه، ص. 10.

[2]- Annette Wieviorka, «Le judaïsme laïc n’a pas d’avenir», ibid., p. 26.

[3]- Pierre Birnbaum, Les fous de la République. Histoire politique des Juifs d’État de Gambetta à Vichy, Paris, Arthème Fayard, 1992.

تضمّن الخطاب الذي ألقاه نيكولا ساركوزي في لاتران في شهر كانون الأول من سنة 2007 عدداً لا بأس به من التباينات بالنسبة إلى فكر التشدّد الجمهوري. فأن يقول رئيس الجمهورية الفرنسية «إنّ الأخلاق العلمانية معرّضة دوماً لخطر النفاد أو التحوّل إلى تعصّب حين لا تكون مستندة إلى رجاءٍ يملأ الطموح الذي لا حدود له» أثار المخاوف والانتقادات لدى مؤيدي العلمانية. كما أنّ التذكير بـ «جذور فرنسا المسيحية» والتعلق المميّز بديانة معينة تسبّب بموجة من الاستنكار. هذه المرة، ليس مبدأ العلمانية مهدّداً من قِبَل وافدين جدد بل من قِبَل مَن هو في قمة الدولة ومن عليه أن يسهر على احترام مبادئ الجمهورية. أنا شخصيّاً باعتباري أكاديميّاً يهتم بالطموح الكوني الذي ترتكز عليه الجمهورية، أعترف أني أشارك بعض الفرنسيين استغرابهم وتوجّسهم إزاء التصرّف الرئاسي. لكن في الوقت عينه، قد يكون قدر العلمانية بلوغ نوع من اللاإستقرار أو بالنتيجة من التدهور. أوليست كل سياسة تستند إلى قيم أو مبادئ قطعت كل صلاتها بالأديان تطمح إلى العالمية والعمومية المطلقة أو إلى العدالة اللامتناهية؟ وإذا كان الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب، ألسنا ملزمين بالإقرار، في أي سياسة، ببُعدٍ «لاهوتي» متميّز عن الديانات الموجودة؟ بُعد قد يستهويه في أي لحظة محاكاة هذه الديانات واعتبار أنها تمتلك نفس سلطتها أو ببساطة الاستعانة بمفرداتها؟

إن لزوم العلمانية بحد ذاته يتأتى عن هذه اللانهاية. فبقدر ما هو يرمي إلى العدالة العالمية، لا يمكن تحقيق لزوم العلمانية بشكل كامل. ما من علمانية تامة ومثالية، بل يوجد مسار لامتناهٍ نحو علمانية أكبر. لا شك أنّ الإدراك العميق لهذا النقص الإلزامي هو ما يدعو مؤلفي «الإعلان العالمي حول العلمانية في القرن الحادي والعشرين» إلى الحفاظ على التواضع. فلا ينبغي قراءة هذا النص كإيعاز صادر عن سلطة تزعم امتلاك نموذج لعلمانية جاهزة وترغب في فرضه من طرف واحد، بل هو يحثنا على بلورة عناصر العلمانية الظاهرة في كافة المجتمعات ويطلب منا إعادة ترجمته إذا لزم الأمر في حال وجدنا أنه يسرف في استخدام لغة غربية، وحتى أوروبية مركزية.

الروحانية في عصر العلمانية

بحث في مآلات الحداثة البَعدية

جميل قاسم [*]

يقصد هذا البحث الاقتراب من قضية شكلت على مدى قرن كامل محور مساجلات فكر ما بعد الحداثة في الغرب، عنينا بها التحوّلات الروحانية التي راحت تجتاح عصر العلمانية وتطرح أسئلة عميقة حول المآلات المنتظرة للحداثة المعاصرة.

يؤسس الباحث والأكاديمي جميل قاسم فكرته هنا على نقد السلطة المعرفية للحداثة التي فصلت الإنسان عن بعده المتعالي وحوّلته إلى شيئية في خضمّ ثورتها المعاصرة العلمية والاقتصادية.

المحرر

قامت الحداثة الغربية الراديكالية، في قطيعتها مع العصور الوسطى، والنظام القديم، على العودة إلى الطبيعة، والتفكير النقدي بالموجودات خارج كل مرجعية، ما خلا سلطة النقد ذاته. ومذهبها في ذلك اعتبار الإنسان معيار القيمة والمعنى، وراعي الوجود والكينونة، وكذلك على الفصل ما بين الحقيقة الأرضية والحقيقة العلوية، باعتبار العقل والعقلانية مرجعية الحقيقة المطلقة. وهكذا فصلت الحداثة الإنسان عن بُعده (الفطري) بنوع من نزع الطبعنة عن وجوده ككائن (désnaturalisation)، كما عزلته عن بعده القدسي (نزع القدسنة (déssacralisation) ناهيك عن امتداده العائلي والجماعي، والكوني. ونتيجة لعملية التفريد هذه سادت الإناسة المركزية (الانتروبودسية) أي الأنوسة المتمحورة على الذاتية الإنسانية وحدها، وحملت في طياتها إنفصاماً وجدانياً حوَّل العناية الإلهية إلى «عناية بشرية»، والحق الإلهي إلى حق بشري حصري، وأحل

* ـ باحث وأستاذ فلسفة الجمال في الجامعة اللبنانية.

الأخلاق البروميتيسية محل الأخلاق اللاهوتية في العصرين الوسيط والقديم. ورغم إيجابيات الحداثة لجهة إعادة الاعتبار للأنسنة، فقد حولت الأنسان المنسلخ عن بعده الطبيعي، والقدسي، والكوني، إلى فرد بلا فرادة. كما أدى ربط التحديث والعلمنة باللاَّقدسنة إلى إفقارالدين والعلمانية على حد سواء، فكانت بالأحرى نمطاً من العلماوية، المناوئة للقيمة والمعنى؛ الأمر الذي أدى إلى إفقار البعد الروحاني للوجود، وتحويل القانون إلى شرعة ايديولوجية تقوم على صراعية السيد والعبد، والعقل والدين، والفرد والجماعة. وهكذا تحول الإنسان ـ المركزي، إلى إنسان من دون بُعد ولا امتداد ولا أفق ولا ماهية (وذلك على المستوى النفساني، والروحي والآدابي على الأقل).

لقد مهدت النهضة الاوروبية للحداثة، التي تتحدد بذاتية الحداثة، دون اي معطى سابق أو لاحق عليها، على كل أصعدة الوجود. وأدى عصر الأنوار، إلى بروز فلسفات وإيديولوجيات ونزعات مادية، وتاريخوية، ووضعية، وتطورية قامت على سيادة العقل ـ المركزي. وازدهرت في حينه كتابات مناوئة للدين، وراحت تسقط معايير النقد الطبيعي على الظواهر ذات الطبيعة الوضعية والميتافيزيقية على حد سواء. وقد اعتبر هذا التراث الدين في اصل كل استلاب، باعتباره نوعاً من الأنسنة الإلهية anthropomorphisme الحلولية، التعويضية، التي تسعى إلى تجسيد ما يعجز الإنسان عن تحقيقه فيحوله إلى الإله، بنوع من التشبيه الإلهي. هكذا تصورت هذه الفلسفات والأفكار «الذاتية» subjectivité رؤيتها للانعتاق من السلطة اللاهوتية وذلك انطلاقاً من عدمية كل منحنى ميتافيزيقي وما ورائي. وما لبثت الفردية الذاتية ان تحولت إلى فردوية محورية، وصار العالم ـ رغم الفتوحات الهامة للحداثة ـ نوعاً من «العالم الباهت» بتعبير مارسيل غوشيه، الأمر الذي أعاد طرح سؤال المعنى والقيمة والغاية.

العلمنة بوصفها لاهوتاً صارماً

في كتابه «المقدس والدنيوي» يتساءل مارسيا إلياد[1] إذا لم يكن الوجود العلماني الذي يخلو من الآلهة هو ايضاً ينطوي على شكل من أشكال الدين؟ ثمة فرق، إذن، بين الدين والدينوية religieusité، وإذا كان الدين يقتصر على اللاهوت، والفقه، والشعائر، فإن الدينوية كامنة في كل ما هو سامٍ وساحرٍ وعجيبٍ ومتعالٍ وقدسيٍ ورمزيٍ، وسرِّي. وأشكال القدسي والرمزي محايثة في أكثر أشكال الحداثة والمعقوليِّة، وكذلك في آداب الحياة وقواعد المعاملة. فالسلوك الدهري، كما تظهر علوم الإنسان، بارز في السلوك الديني، كما أن السلوك الديني ظاهر في أشكال السلوك

[1] ـ Mircea Eliade ـ the sacred and the Profane/ edition Harcourt Brace Jovanovich 1987.

الدهري. فالدهري والحداثي، في الحياة العلمانية يتضمن أشكالاً قدسية وحرمية أيضاً. ومن نافل القول إن موضوعات الحب، والجنس، والزي، والغذاء، والبيئة، والحق في الحياة لها قيمة مقدسة في حين أن الظاهرة الدينية ـ حسب إلياد ـ هي ظاهرة تاريخية وزمانية وإن كانت ميتافيزيقية، كما أن أشياء العالم الدهرية ذات قيمة أنطولوجية (وجودية). فالكون، من حيث أسراريته وجلاله وجماله وعظمته هو كون مقدس. والدنيوية تتجلى في الوجود والطبيعة، في البشر والشجر والحجر وأشياء العالم العادية.

والقدسي والدهري ذات أبعاد تبادلية، تقوم على جدلية المتعالي والمحايث، الرمزي والفعلي، المقدس والمدنس، الكينونة والغيبوبة، المتناهي واللامتناهي، الإيمان والإلحاد، أو الشك واليقين!؟ باعتبار الشك هو «الكفر» السلب، والنقيضة، والإيمان هو الإثبات، والطريحة. والحقيقة تقوم على جدلية النقش والطرح وصولا إلى الجمع المعرفي. والحداثة ـ حتى في عصر ما بعد ـ الحداثة، والعولمة، وثورة الاتصال، هي حداثة مثقلة بالأسرار الغيبية، واللامعقولة، والاحتمالية، والميافيزيقية. وإذا كان الإنسان «البدائي»، الأصلي، الفطري، يعتبر المكان مكاناً أنطولوجياً، وليس مجرد مكان هندسي، ويرى الزمان زماناً ميثولوجياً قابلاً للاستمرار، فإن الإنسان الحديث، بدوره، يقدس المكان والزمان والطبيعة والعالم بطريقة محدثة. وفي الإنسان الحديث رغبات بدئية(أصلية) متعالية، ذات بعد نفساني ـ ميقولوجي، كالرغبة في العود، والخلود، اللاتناهي، والتأله. في معرض انتقاله من طور الحيوانية إلى طور ما بعدـ الانسانية، والمحافظة على البيئة، ومناوأة سفك الدماء، فتكون حقوق الإنسان، والبيئة، ناهيك عن قتل الروح، حقوقاً مقدسة.

وهذه النقطة الأخيرة تطرح سؤالاً مؤرقاً، تعالجه هذه المحاولات، كما تتناوله الكتب السماوية: هل العنف، او الشر، راديكالي، جذري، متأصل في الطبيعة الإنسانية، أي باعتبار الخطيئة والعنف والشر أصلية في الذات الإنسانية؟

لقد حدّثنا الكتاب المقدّس ـ كما تبيّن الدراسات اللاهوتية ـ عن السقوط في العالم، والخطيئة الاصلية، والقتل الأخوي Fratricide (هابيل وقابيل)، وعن التضحية. وها هي ذي انتروبولوجيا وفلسفة العصور الحديثة تتناول جدلية السيد والعبد الصراعية، في النزاع من أجل تأكيد الذات، والتفوق على الآخر، والغلبة، في جدل المحاكاة بين الذات والآخر، وذلك للاستحواذ على الموضوعات، وهو الاصل الذي تنبع منه السلطة والسيطرة، والتملك وهيمنة الإنسان على الإنسان، باعتباره «موضوعاً» من موضوعات وأشياء العالم الموضوعية.

وتبين الحروب الأهلية (من البوسنة إلى رواندا، وحتى الجزائر، ولبنان وفلسطين وافغانستان) أن العنف كان، في كثير من الأحيان مجانياً واتفاقياً، الأمر الذي يؤكد على هذا البعد الاصلي للشر في الذات الانسانية، الذي تعمل الأديان، والعقائد، والشرائع، والفنون على كبحه واو تهذيبه اوتفريجه بالإحالات السامية والمتعالية والمقدسة.

دحض علمنة المنفعة

إن علمانية عصر الأنوار المتأسسة على «اللاقدَّسنة» و»اللاَّطبعنة» ـ بمعنى الطبيعة الفرطية للإنسان ـ قد أحلت «المصلحة» و«المنفعة» محل الحاجة التي قامت على الفصل ما بين الديني والدنيوي. هذه العملية قادت إلى فك عرى العلاقة بين الإنسان والجماعة، والكائن والكينونة، على الصعد الثقافية والروحية. وقد تمخضت عملية التدهير الآنفة الذكر، عن علماوية مرادفة للتدهير القيصري، قامت على إبطال الطابع الحرمي، والى إفقار الدين والحداثة على حد سواء وذلك بتحويل الدين إلى أيديولوجيا اجتماعية من جهة، والإنسان إلى أداة وسيلية، ناهيك عن امتهان القيمة والمعنى، بإفراغ العالم من بعده القدسي والروحي والمتعالي.

والوصل ما بين الدهري والقدسي، بين الإنسان والطبيعة، بين الكائن والكينونة، بين السياسة والأخلاق، صار في عصر ما بعد الحداثة، أمراً لا مندوحة عنه، لإعادة اكتشاف معقولية العقل، ومعنى المعنى، وأصالة الطبيعة، وقيمة القيمة، إذ إن الوصل ما بين الديني والدنيوي، لا يقل أهمية عن الفصل ما بين الدين والدولة، كما أن إناطة العلمانية والديمقراطية ببطلان القدسية، وإبطال البعد الحرمي للوجود والطبيعة وحقوق الإنسان، يتنافى مع الروحانية والعقلانية بكل أشكالها، فبأي «معنى» على سبيل المثال يمكن اعتبار «إسرائيل» «دولة علمانية»!؟ أو«دولة ديمقراطية» بحسب التوظيف الغربي العلماني.

عود على بدء.. إذا كان سبينوزا في العصر الوسيط قد مهد للحداثة العقلية، بتجاوزه لإشكالية العقل والنقل، وتوطيده للعقل الفكري في المعرفة، من دون إلغاء القيمة، كنمط معرفي مصداقي، فإن كلود ليفي ستراوس يعتبر القيمة ـ بالمفهوم الأثنولوجي ـ محددة للقيمة. من هنا أهمية المقاربة للإنسان في بعده المعنوي، انطلاقاً من الكلية الثقافية، وليس من معطيات سابقة أو لاحقة، في بُعاده الشخصاني الكلي، الأمر الذي يخفف من غلواء الثقافة «الشائعة» التي ترى إلى الثقافة الحية والمعاشة كفولكلور أصولي، بدائي «وحشي» وما قبل ـ حداثوي؟

لقد تأسس الإصلاح الديني في الغرب على مبادئ العقل الكونية (اللوغوس) فتولد عنه نظرة

أنسية جديدة ترى اللامتناهي في التناهي، والغيب في الحضور، والتعالي في المحايثة والملازمة، لكن الطابع الراديكالي «الانقلابي» للحداثة ما لبث أن أحل الأنوسة ـ المركزية (الأنتروبوديسية) محل الألوهة ـ المركزية (الثيوديسية)، والناسوت بدل اللاهوت، وذلك من دون تمييز ما بين الأبعاد الثيولوجية والميثولوجية، القدسي والدهري، الديني والدنيوي، الأمر الذي أفضى إلى تأليه الإنسان، فتحول الله ـ الإنسان في المسيحية إلى إنسان ـ إله، في حداثة أراد فيها الإنسان التخلق بالآلهة التي خلقته فأعاد خلقها (كما يقول فولتير).

التدهير في مواجهة القيم

إن نهاية اللاهوتية ـ الدينية، التدهير، العلماني، كل هذه الكلمات وغيرها، تؤشر، بنظر الفيلسوف الفرنسي لوك فيري[1]، إلى ذات الحقيقة الواحدة هي: ظهور العالم العلماني. وهكذا أصبح الاعتقاد بالله مع الحداثة العلمانية الغربية مسألة شخصية؛ إذ فقدت القيم الأخلاقية والحقوقية والجمالية طابعها القدسي، واقتصرت على الصعيد الإنساني، هذا، على الرغم من أن الأسئلة الميتافيزيقية، والسؤال عن المعنى لا زالت تغذي الوعي الحديث.

وفي مايتعدى الأصوليات الدينية، فإن الغرب الحديث يطمح ويصبو إلى أشكال متجددة من الروحانية، الأمر الذي يفسر العودة إلى الحكمة الشرقية، وظهور الفِرَق والأديان ـ الجديدة. وهنا نطر السؤال التالي: كيف نفسر العودة إلى الروحانية في عالم العلمانية؟

لتفسير هذا الامر يعود الفيلسوف الفرنسي لوك فيري إلى أصول الثورة العلمانية، إلى اللحظة الديكارتية، بوصفها اللحظة التي توطد الذاتية، الكوجيطية، وتضع على محك الشك، والاختبار النقدي، العقائد الدوغماطية، بوساطة العامل Sujet سيد ـ ذاته؟ وهكذا فإن الوعي الحديث المتأسس على الذاتية والوعي الفردي، وليس على التقاليد يفرض نفسه، كمقوم للحداثة الفكرية: العامل Sujet في علاقته مع الذات. ويرفض أهل الحداثة، والحال هذه، كل رأي سلطوي، لا يخضع لهذه القاعدة، (علاقة العامل مع الذات)، باعتباره «منطق سلطة»، بغض النظر عن طبيعة وشكل هذه السلطة، الخارجية، إلا إذا كانت سلطة وجيهة، تفرض الاعتراف بها، والقناعة فيها. وهي، إذ لا تستبعد الامتثال للدُرجة (الموضة) أو الانبهار بالقادة والزعماء، فإن هذا الإذعان يقوم على الضمير والوعي، على الصعيد السياسي او الثقافي او العلمي، وعلى الأخلاق الآدابية المتأسسة على الإنسان. ولكن هل تعني هذه الأنسية الحديثة نهاية كل شكل من أشكال الروحانية؟ يرى

[1] ـ Luc Ferry ـ L’homme ـ Dieu, au le sens de la vie/ edition Grasset, 1996.

فيري أن الجواب السائد على هذا السؤال بالنسبة إلى الأغلبية، الملحدة واللاأدرية، يقوم على كفاية أفكار عصر الأنوار الكبرى. إذ يرى أهل الحداثة أن القدماء كان لديهم الدين ولدى المعاصرين الأخلاق، أخلاقية الواجب، ولا يوجد ثمة حاجة، والحال هذه، للدين ليكون المرء شريفاً، وليتحلى بالمعروف والاحسان، ولا للاعتقاد بالله كيما يؤدي واجبه، غير أن كل هذا، رغم كفايته يبرز عدم الكفاية بإزاء التعالي. من هنا تنطرح مسألة العلاقة ما بين الأخلاقية éthique والدين. وهنا يلاحظ فيري أن المجتمعات العلمانية لا تستأصل البعد الدينوي، وإنما تموضعه في أنحاء جديدة، ليست في المتعالي وإنما في «سافلة» الإهتمام الأخلاقي.

في القرن السابع عشر، كان يتم التفكير بالإنسان، انطلاقاً من الله، او بحسبه، باعتباره الخالق، الكائن المطلق واللامتناهي، فيما يكون الإنسان، بالنسبة اليه تناهياً ونقصاً، باعتباره كائناً ضعيفاً، جوهرياً، وهذه النظرة تتوافق مع اللاهوت ـ الأخلاقي، حيث يأتي الله ـ حسب هذا اللاهوت ـ، منطقياً وميتافيزيقياً، قبل الإنسان، في التأسيس الديني للأخلاق. غير أن العصر العلماني وطَّد النظرة إلى الكائن الإنساني في كل المجالات إلى درجة أصبحت فيها «فكرة الله» فكرة إنسانية. فمن كانط إلى فيورباخ وحتى ماركس وفرويد، لم تعد علامة الروح تؤخذ مأخذ الجد، في حين دقت الأجراس قرعة الحزن Glas في تأبين اللاهوت الأخلاقي، وأصبحت الأخلاق تتأسس على مبادئ الكرامة الإنسانية، وليس على الألوهية. وهكذا لم يعد المسيح نفسه سوى قديس إنساني في نظر الفلاسفة، أو بحسب كانط ـ الذي يربط مفهوم الدين و«المصير» بالأخلاقية moralitat. فإذا كانت الأخلاق، بذاتها، تلتقي مع تعاليم المسيحية فلا يوجد ثمة حاجة إلى المسيحية لإقامتها. رغم هذا الموقف، ظلت الدينوية، تشكل أفقاً للأخلاق العلمانية، من دون ان تأتي قبل الأخلاق لتأسيسها، وإنما بعد الأخلاق لإعطائها المعنى. وهكذا لم يعد الإنسان كغاية وليس كوسيلة، وتمت التسوية بين الإيمان والإلحاد. كما أن فكرة «الله الذي يأتي إلى الروح» بحسب الفيلسوف لفيناس لم تتوارَ، بل ظلت قائمة، تضفي المعنى على القانون، والأمل على الواجب، والحب على الاحترام، انطلاقاً من إشكالية إنسانية بحتة. وعلى هذا النحو بدأ الذهاب من الإنسان إلى الله وليس على العكس. وإذا كانت المسيحية، اليوم، ترى في ذلك علامة من علامات الغرور فإن العلمانيين، والمسيحيين العلمانيين من ضمنهم، يرون في ذلك علامة من علامات الأصالة والإيمان المتأسس على أفول الأخلاق اللاهوتية. لم يعد التعالي مرفوضاً، وفق هذا التصور، بل مشمولاً، كفكرة، في العقل الإنساني، لكنه ينطوي في المحايثة، الملازمة للذات، في استقلالية العالم الذاتي Sujet. إن الثورة العلمانية التي دخلت إلى الكنيسة ذاتها ـ لم تعد تعترف بمنطلق السلطة، وصارت تدعو

إلى «أخلاقية حوار» تغير العلاقة بين الأخلاق والدين، وهذه الأخلاق تقترح نوعاً آخر من التعالي يقدمه هوسرل في منهجه الظواهري مندمجاً في المحايثة. فالحقيقة العلمية تتجاوز الفرد والفردية، مع كونها ملازمة للوعي. وليس ثمة حاجة إلى الركون إلى «منطق السلطة» لفرضها او افتراضها. فالمتعالي محايثٌ، ملازِمٌ ـ في ـ الظاهرة. بحسب المعرفة الترنسندنتالية الظواهرية. فتعالي الحب يندرج في دخيلة الانسان الصميمة، وتعالي الله ينوجد في الطبيعة والوجود والروح، إن هذا المظهر من مظاهر الطبيعة هو الذي يتفق ويتوافق مع العلمانية، وهو الذي يعطي المعنى للروحانية الحديثة. في اي إطار تنطرح العودة إلى القدسي والمتعالي في الغرب المعاصر؟ إنه المعنى واللاَّمتناهي الذي ينطرح بإزاء التناهي المطلق، الموت، والرباط المعقود بين نهاية الحياة ومعناها الأقصى، بالتجرد عن التملك، في مقابل الكينونة الحقة، في حين أن المعنى، في العالم العلماني الباهت يقتضي طرح سؤاله (التناهي).

يفقد الإنسان في الحداثة المأساوية اكتماليته وأصالته، وغاية وجوده، ولقد اصطدم جهابذة الحداثة ـ وعلى رأسهم ـ ماركس بالصعوبة التي توقعها جان جاك روسو، الذي ذكَّر الإنسان بالانحطاط والعدمية، فاقترحوا فكرة خلود «النوع» الإنساني في مقابل الانحطاط الفردي. لكن كيركجارد كشف عن هشاشة هذا الموقف. باعتبار ان الفرادة الوجودية، هي حقيقة الإنسان الفريدة. لقد ألهم المقدس ـ على امتداد آلاف السنين ـ كل قطاعات الثقافة الإنسانية، من الفن إلى السياسة، ومن الميثولوجيا إلى الأخلاقية.. فهل تستطيع الأخلاق الحداثوية الخالية من التسامي ان تعوّض الحضارة الغربية عن إقصاء الدين من فضائها؟

طغيان الأداتية

لا شك بأن إحدى السمات الفريدة للمجتمع العلماني هي وجوده في إطار مشروع يستمد منه المشروعية والقيمة والمعنى. مع ذلك، ففي مجتمع الأتمتة والاستهلاك تطغى الأداتية بحيث ينطرح معنى المعنى، وفائدة الفائدة للمشروعات القائمة. أي ينطرح المعنى الأقصى، النهائي، للمعنى والقيمة. وبما أن السؤال عن «معنى الوجود» يفوح بميتافيزيقيته، يظل قائماً في عهدة الإيمان القديم، ولا يظهر السؤال إلا في ظروف استثنائية، كالحداد، والمرض العضال في قوالب من المؤاساة الشكلية.

لا يعني هذا الأمر أن التعالي ليس كامناً في الحداثة. فالأفكار الطوباوية الكبرى، كالماركسية، كانت عبارة عن «ديانة خلاص أرضية» طوباوية بامتياز، يستبدل الجنة في الحياة الاخرى بجنة

موعودة فوق الارض، يزول فيها صراع الطبقات، وتنتهي الدولة، وتتعمم ملكية وسائل الانتاج، وكانت هذه النظرية تنطوي على فكرة : «حياة أخرى» تتعدى الحياة الحاضرة، تجمع ما بين الإلحاد والتعالي.

لكن السؤال عن معنى الحياة قد اختفى في مجتمع الأتمتة التكنوقراطية، مجتمع الاستلاب والاغتراب، الذي وصفه هيدغر بأنه المجتمع الذي يستدعي فيه الفعل فعلاً آخر بلا غاية. وفي كنف أفول المعنى لا يقدم العلم أية حكمة، لكونه يصف العالم، كما هو، وليس كما ينبغي أن يكون. وتتحول الفلسفة إلى التفكير في فروع المعرفة الاخرى (دون أن تتحول هي ذاتها إلى معرفة فروعية، متعددة ـ الفروع)، والى تعليم تاريخها الخاص من أفلاطون إلى فرويد، ويكون «التفكير» نوعاً من التفكير في التراث، وهو ما يخالف مفهوم الفلسفة والتفكير بالموجود كموجود، او الحكمة بما تعنيه معرفة الحق لذاته، معرفة محكمة (إبستمية) والتفكير بالأشياء على ما هي به، كما هي، بدون وساطة.

وتسعى الأديان - الجديدة، كالبوذية، إلى إحياء أشكال قديمة من الروحانية، غير ان المعنى هنا، لا يلبث في منطق العلمنة الديمقراطية أن يكتسي شكلاً من أشكال إنكار المعنى، في مقابل نسيانه، فلا تزيد عن سد فراغ أفول المعنى.

وكان كارل ياسبرز قد افترض المتعالي في فلسفته الوجودية المنفتحة على الروحانية باعتباره الحاوي englobant الذي يشتمل على المحتوى englobé، في جدلية الوجود الظواهري، والوجود السامي، الكائن والكينونة الشاملة.

والأسئلة الوجودية التي كانت تجد أجوبة تلقائية عليها، بنتيجة الانفصال ما بين الدين والدنيوي، في العالم الباهت، كالزواج، تربية الأطفال، الوفاء، العلاقة مع الجسد، لم تعد خاضعة لقواعد معروفة، الأمر الذي يستدعي غايات متعالية لها.

وليس المقصود بالتعالي الصُري، الذي يُفرض من الخارج، بل التعالي الذي يتعدى قيم الخير والشر، باعتباره قيمة محددة لكل قيمة، أي أنه التعالي الذي يختص بالمعنى وليس بالقانون والقاعدة والفريضة.

وبناء على ذلك يرى الفيلسوف فيري انه ينبغي استبعاد سوء الفهم الذي بموجبه تختزل الحداثة إلى «ميتافيزيقيا الذاتية» في مقابل نهاية الروحانية والتعالي، بغية الانخراط في عالم التقنية ـ

المركزي، التكنوقراطي. والإنسية، على العكس، من شأنها أن تدخلنا لأول مرة في التاريخ الحديث، في روحانية أصيلة منعتقة من البهرجة اللاهوتية، متأصلة في الإنسان وليس في تصور دوغماطي للألوهة.

فالسؤال عن المعنى في العالم العلماني يترسخ في اليقين والاختبار الواقعي، وكذلك في استقلالية الذات، وملازمة الذات للذات كما يؤكد التيار النقدي المابعد حديث.

وعند الفيلسوف فيري فإن التعالي في مجال الأخلاق هو المعنى الأقصى. الكلي والكيفي، للخبرة والتجربة المعاشة. وهذا التعالي يخص جميع قطاعات الذهن من الجماليات إلى العلم وحتى الأخلاق والدين. ولا تقوم الحداثة على إنكار التاريخية او العلية، بل في التفكير بها بمنأى عن الأوهام الميتافيزيقية، بصيغة عقل يقود إلى إثبات اللامعقول، خارج ذاته. من هنا تنطرح إعادة النظر بمفهوم العلية ليس باعتبار أن الذات التي يقوم عليها مبدأ العلة تتحكم بالعالم بادماجه في الوعي، وإنما كما يرى كانط بأن ينقلب مبدأ السبب إلى نقيضه عبر إثبات الميزة غير المحدودة لسلسلة النتائج والأسباب، الامر الذي يبين أن طرف السلسلة يفلت منا أبداً، وأنه، بالتالي، من المعقول افتراض اللامعقول. ولا تعني الغائية هنا دوراً منطقياً، أو حلقة مفرغة. ما دامت تقوم على تسلسل ملازم، وليس على تسلسل ذهني صرف. وهذا هو الفرق بين الاختزال الظواهر، الذي يقوم عليه المتعالين وبين التعالي الذهني، الصوري المجرد (بذاته ـ ولذاته) من جهة أخرى. أن التعالي في الحالة الاولى يقوم على غائية عليّة، ظواهرية، وتفترض هذه العليّة غاية قصوى، نهائية، هكذا نجد أن مبدأ العقل لا يلغي الغاية.

وإذا كان الدين يجعل التعالي في خارج الذات ـ كما يبيِّن فيري ـ فإن التعالي الظواهري، يكون في الذات، فيأخذ شكل المكبوت في اللاوعي، والسامي في الجمال، والروحي في الأخلاق، والمعنى في الصورة او الفكرة او الكلمة الخ.

وكان لايبنتز كما يلاحظ فيرّي، المنظّر الأول للاّوعي، وهو المفكر الديكارتي الملتزم بمبدإ العلة. ثم إن العلوم تصف جزئياً ما هو كائن، ولكن كينونة الأشياء، سؤال الكينونة لا يخصها، هنا يتقاطع الفيزيائي في موضوع الانفجار الكبير (بيغ بانغ)، مع الميتافيزيائي، باعتبار ان سؤال أصل الكون، هو سؤال أسراري، يتعلق، بالغاية، والبعد الوجودي الميتافيزيقي للظاهرة الكونية. ولذا فإن سؤال الغاية، والقيمة والمعنى، هو المتعالي، في موضوعات الوجود كافة.

لعل الفرضية الاولى التي يدور حولها كتاب «الإنسان ـ الله»، للفيلسوف لوك فيرّي بأن المعنى والمقدس ليسا منفصلين. الفرضية الثانية أن المعنى والمقدس ينعقدان على أساس ما تمخضت عنه حركة أنسنة الإلهي (الإنتربودسية) التي طبعت بطابعها صعود العلمانية في القرن التاسع عشر، وما أدت إليه، بنتيجة قطيعتها الحاده، من بهتان القيمة والمعنى، وبالمقابل، تقوم العودة إلى البحث عن المعنى والقدسي عبر تأليه ـ الإنساني، فيبدو الانسان، كإنسان، مع ولادة الحب الحديث (الحب المتسامي. والمتجرد والمتعالي: حب ـ الصداقة (فيليا) philia والحب المتجرد Agape (وليس الحب الشهوي Iros) يغدو الانسان إنساناً ـ إلهاً. فتنطرح الألوهية. كفكرة إيمان عملي. إنطلاقاً من إشكالية إنسية. تذهب من الإنسان إلى الله. وليس العكس. (باسم نبذ منطق السلطة حرية الضمير..) فنبذ منطق السلطة. مجدداً. يوجب بأن يظهر التعالي في صميم المحايثة. لذلك تعتبر الاستقلالية Autonomie وليس الاستلحاقية Heteronomie مناط هذه العلاقة. على الصعيد الأخلاقي. وهذه الحركة العلمانية المحدثة. تجد لها تحققات وتجليات في داخل الكنيسة ذاتها. فأكثر الكاثوليك ـ حسب بعض الإحصاءات ـ أصبحوا في الغرب إلهيين Deiste. وهو المذهب الذي يقوم على الإيمان الشخصي بالكائن المطلق être supreme. مذهب فولتير الفلسفي المعروف، إلى درجة أن «أدب الحوار» داخل الكنيسة بات يستقرئ رسالة المسيحية باعتبارها خطاباً رمزياً على صورة الأساطير او الروايات الشعرية، بحيث يظهر تفكيك رموزها أنها تتوجه إلى الأفراد من داخل ذواتهم، وليس من الخارج. بل ان الكاهن الألماني دريورمان يلجأ إلى العلوم الإنسانية، والتحليل النفساني، بروح فلسفة الأنوار الأنسية فيضع على المحك الطابو المسيحي ذاته، ليستخرج المعنى الحقيقي، غير الحدثي لأسطورة الميلاد من «الرواية التاريخية» وليس من التاريخ الحدثي. ويضع موضع المساءلة بتولية مريم باعتبارها «مسألة رمزية» فتعتبر مختلف الحوادث في حياة المسيح وقائع رمزية منبثقة من أعماق النفس البشرية ومكتسبة بعداً لا زمنياً. وهكذا يؤسس المؤمنون إيمانهم على أساس المحتوى العلماني لإعلان حقوق الإنسان. فتصبح الأخلاقية بالنسبة إليهم أخلاقية دينية أكثر مما هي أخلاقية لاهوتية.

الوحي كمنبع للحقيقة

غير أن السؤال الذي يطرحه المتمسكون بالتقاليد ينطوي على التشكيك نفسه بحرية الضمير المطلقة، اللامحدودة، التي أطلقتها العلمانية الحادة، والتي تمثل تهديداً لفكرة الألوهية ذاته. إن حرية التفكير مطلقة. ويرفض البابا يوحنا بولس الثاني اختزال الأخلاق المسيحية إلى فكرة حقوق

الإنسان، واعتبار الضمير ـ بل الوحي ـ منبعاً للحقيقة. كما يرفض الإقرار بأخلاقية الصدقية والنفعية، كمعيار يربط الفعل بنتائجه. ويجد البابا أن الضمير والحقيقة لا يتعارضان وفق مبادئ اللاهوت ـ المشترك Théonomie Participée وأن الناموس الأخلاقي يظل أساساه ومناطه التشريع الإلهي Théonomie. أما بالنسبة إلى الفيلسوف فيرّي فيجد أخلاقية الإنسان ـ الله، المتعالية في العمل الإنساني العام، والمحبة، والمحافظة على البيئة، والأخلاق الحيوية Bioetique والرفق بالحيوان (بالمعنى البوذي للكلمة) وهو يرى أن الإنسان مع فتوحات العلم اليوجينية والأونانية (الإيلادات الاصطناعية والتناسخ) قد صار يمارس الفعل والخلق الإلهي.

وهذه الأخلاق ـ الإنسية. رغم تطلبها للمعنى المتعالي، في السياسة والأخلاق والعلم. إلا أنها تجد منبع المعنى والقيمة في سافلة الوعي وليس في عاليته.

رغم كل ذلك، ومع التصور الذي يقدمه الكاتب للإنسان ـ الإله باعتباره إنساناً كاملاً، فإننا لا نجده، بعد، إنساناً فاضلاً بدليل إمارات الشر الجذري المتأصلة في الطبيعة الانسانية، كالعنف المجاني المعاين في الحروب الأهلية.

وتلك المسألة، كمسألة نظرية، أثارتها ظواهرية الأديان، في دراستها لإشكالية العنف والمقدس (رينيه جيرار)، حيث تشكل «موضوعات» العنف قرابين رمزية للعنف الملازم للطبيعة البشرية. والسؤال المطروح، ههنا، كيف نوفق بين اعتبار الإنسان إنساناً متألهاً، يسترد فعل الخلق في الخليقة، إذا أدركنا بأنه شريرٌ بالطبيعة؛ لا ريب في أن الأخلاق الحيوية، والدين، والفن، والقانون، هي كوابح لتهذيب النفس وإعلاء الروح، والتنفيس عن المكبوت. ولكن سؤال التعالي يعود فينطرح، تارة أخرى، هنا في إزاء الذات الإنسانية. فإذا اعتبرنا الإنسان إنساناً متألهاً، خالقاً، فاعلاً في الطبيعة والمجتمع، في النطاق العلماني ـ وهذا حق ـ فهل من الضروري أن يخضع الدين التقليدي ـ بمنظور تعددي، إلى العلمنة الراديكالية مرة أخرى. وماذا تكون حصة المعنى، والقيمة، والمتعالي إذا نزعنا عن الدين طابعه الميتافيزيقي، التزامني، وهل يمكننا الكلام عن ميتافيزيقا علمانية؟ إن سؤال الفصل ما بين الدين والدينونة يظل ـ ولا ريب ـ مناط وأساس العلمانية، بما تعنيه من تمييز بين الحق الإلهي، والحق البشري، الوجود ـ في ـ العالم، والطبيعة، وتزمين شؤون الحياة، والأخلاق والحقوق. ما دامت هذه العلمانية ـ كما لاحظ الفيلسوف المؤرخ هنري كوربان، لا تحول الدين إلى أيديولوجيا بين أيديولوجيات أخرى، فتفقد الدينوية وليس الدين وحده طابعها الرمزي والمقدس والمتعالي أيضاً. والحال هذه، مم تستمد العلمانية الإنسية المعنى والقيمة والقداسة إذا

تحول الدين، والشعر، والميثيولوجيا إلى موضوعات من مواضيع العالم الباهت، عالم الحداثة ـ الباهتة، التي ينعيها الفيلسوف بالعودة إلى روسو، الذي يرى فيه رائداً لأزمتنا المعاصرة، لكونه ذكرنا بالتناهي، والموت كأوجه من وجوه الحياة المتناهية؟... وما الفرق إذن، بين الإنسية «المتعالية» والإنسية ـ المحورية، إنسية عصر الأنوار المحورية المركزية؟

في خاتمة كتابه ينعي فيرّي على «مادية العلمانية» أصابتها بالتناقض الإدائي، فهي تنسى في التعبير عن قضاياها موقفها الخاص. ويجد أن نيتشه نفسه قد وقع في هذا التناقض الأدائي. بإصداره حكماً على الحياة يتصف بالخارجية، في هجومه على فكرة التعالي، فيما تفترض الحياة نطاقاً متعالياً، مثالياً، ماورائياً، ليحظى الحُكم الصادرـ ضدها بالمعنى والصدقية.

لا ريب في أن أحد أبرز مآلات النقاش حول العلمنة الذي يملأ فضاءات العالم اليوم هو النظر إلى اعتبار الإنسان الكامل، المتكامل شخصاً كلياً، جميعة للعقل والروح والجسد، هو حيث يتعالى الإنسان على طبيعته المتناهية، باعتبار الطبيعة الصغرى امتداداً للطبيعة الكونية، والكائن نموذجاً للكينونة الكبرى، والعالم الأصغر صورة للعالم الأكبر، وتكون الأحدية والفرادة، في هذه العلاقة التي تقوم، فيما يتعدى الرمز، على علاقة الحرية وليس الاستعباد، علاقة الكائن بالكينونة، التي يقترن فيها الخلق والحق، الوجود والشهود، فيتخلى الإنسان عن صفات الاستعباد ويتحلى بصفات الربوبية، في جدلية الوجود والموجود...

العالم بوصفه حضوراً "ميتافيزيقياً"

إدريس هاني[*]

تنظر هذه المقالة بعين العرض والتحليل إلى قول فلسفي كان ولا يزال محور مساجلات عميقة لدى المدارس الفلسفية الما بعد حداثية. عنينا به ما انصرف إليه الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر من أطاريح مفارقة تتعلق بفهم العالم، وبحاضرية الكائن وغائيته في ديالكتيك الوجود والزمان.

الباحث المغربي إدريس هاني يلقي الضوء على أطروحة الكينونة والزمان عند هايدغر بما لها من أثر بيِّن في الإضاءة على العالم بوصفه حضوراً ميتافيزيقياً.

المحرر

طَوَّر هيدغر نظرة فلسفية عن الزمان شكَّلت قطيعة مع المفهوم التقليدي للزمان بوصفه شيئًا يوجد في الطبيعة، وبدا هذا التطور واضحًا حيث انتقل من أوَّل دروسه حول «تصوُّر الزَّمان في علم التَّاريخ» إلى آخر تغريدةٍ فلسفيةٍ حول «الكينونة والزمان».

ولا شكَّ أنَّ تأمُّلات هيدغر في الكانطية جعله يدرك أهمية الزمان وضرورته في نشاط الفاهمة، وهناك بالتحديد كان المنطلق حينما درس كتاب «نقد العقل الخالص». غير أنَّ هيدغر سيتابع تأمُّلاته إلى حدّ بدا كانط على الرغم من الأهمية التي أولاها للزمان، غير قادر على القطع مع التصور التقليدي للزمان، التصوُّر الذي سيستمر مع ديكارت وأنصاره. لكن ثمة ما سيشكل رافعة

*ـ باحث في الفلسفة والاجتماع الديني ـ المغرب.

جديدة لتأمُّلات هيدغر حول الزمان، وهو حينما سيدرس «بحوث منطقية» لإيموند هوسرل سيكون لمفهوم القصديَّة دورًا أساسيًّا في النقلة الحاسمة لهيدغر في بناء فلسفة أخرى جديدة عن الزمان. غير أنَّه لا زال يرى نقصًا في تصوُّر هوسرل للزمان، حيث اعتبر أنَّ ما يسميه هوسرل بالشعور الزماني هو نفسه الزمان بالمعنى الحقيقي.[1]

لقد اهتدى هيدغر إلى فكرة أنَّ الزمان لا يوجد خارج الكائن، ولا حتى داخل الشعور كما يرى هوسرل، بل هو الكائن نفسه الذي يجب أن نوحِّد السؤال عنه بوصفه زمانية. غير أنَّ زمانيته هذه متناهية وهي تناقض مفهوم الأزل الذي يعتبر منشأه اللَّاهوت وليس الفلسفة. هنا يضطر تحت وقع هذه النكتة أن يستعيد هيدغر السؤال التاريخي عن مدى علاقة الفلسفة بالإيمان، حيث اعتبر مهمَّة الفلسفة تناقض مهمة الإيمان، فهيدغر الذي بدأ لاهُوتيًّا يعتبر الخلاف بينهما خلاف في طبيعة التفكير، وهو موقف يجب ألَّا يحجب عنَّا أهمية ما توصَّل إليه هيدغر حول الوجود والزمان. ففي نَظَري يعود هذا التناقض بين المهمتين إلى طريقة تدبير اللَّاهُوت الكَنَسي لموضوعات الفلسفة. إنّها حالة الهروب الكبير لفلاسفة الغرب من اللَّاهُوت الكَنَسي التي لم يهدأ رَوْعُها بعد.

وهنا يكمن المأزق الهيدغيري الذي يجب ألَّا نمنحه أهمية كبيرة قد تؤثِّر في النتائج الكبيرة التي بلغتها فلسفته الوجودية حول الزَمان، إذ لا يحتاج لإحداث الانقلاب على المفاهيم التقليدية للوجود والزمان إلى استبعاد اللاّهوت، فلقد استطاع قبل قرون أن يحدث مُلا صدرا الشِّيرازي انقلابًا حادًّا في المفاهيم نفسها دون الحاجة إلى استبعاد اللَّاهُوت.

يناهض هيدغر ما بدا شائعًا في صُلب القول الفلسفي عند نظرائه السابقين والمعاصرين له، فهو لا يمضي على التقليد الشائع الذي أرساه دلتاي بخصوص الفصْل بين علوم الطبيعة وعلوم الرُّوح، فهذا الفصل الذي يبدو للنَّاظِر البسيط صحيحًا هو غافل عن الجوهر مما جعله «يحْجب أكبر مما يكشف» [2] .ليس هذا فحسب، بل يقطع هيدغر مع الهيغلية على الرغم مما يبدو من تأويله للتَّاريخَانِيَّة أنه على مذهب الهيغلية، لكن هيدغر يعتبر نفسه معاكسًا تمامًا في المنطلق والغاية.

إنَّ التصَوُّر الهيغلي لعلاقة الرُّوح بالزمان قد تفيد بطريقة غير مباشرة في هذا التَّأوِيل الانطلوجي للدازاين والتاريخ العام الشائع، ولكنه عاجز عن تفسير ملابسات نسبة الزمان للكينونة.[3]

[1]ـ فرنسواز داستور: هيدغر والسؤال عن الزمان، ص32، تـ: سامي أدهم، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993، بيروت.

[2] ـ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص680، تـ: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط2012،1م، بيروت.

[3] ـ م، ن، ص 692.

بنى هيدغر على نتائج هوسرل في الزمان، وانتهى بها إلى مستويات أكثر سعة وشمولاً، ويبدأ انشغال هيدغر بالزمان في بُعده التاريخي، قبل أن يهتدي إلى إشْكاليته الفلسفيَّة. في أوَّل بحثٍ له قدم هيدغر أطروحة حول تصوُّر الزمان في علم التَّاريخ، غير أنّه سُرعان ما سينتهي به المطاف إلى معالجة تصوُّر الزمان في فلسفة الوُجود، وليس هذا الانتقال من الخاص إلى الكلِّي بدعًا في الممارسة الفلسفية.

أصبحت إشكالية الزمان ليست إشكالية منطقية إبستيمولوجيا بل هي إشكالية وجُوديَّة بامتياز، وهذا الاقْترِان أو الاتِّحاد بين الزمان والوجود كما سنرى من هيدغر هي أشبه ما تكون باللحظة الصدرائية في التاريخ الحديث بخصوص الثَّورة الوجُوديَّة.

إنَّ الزمان الحقيقي في نظر هيدغر ليس هو زمان الفزياء الذي هو زمان قار ستاتيكيّ مكاني قابِل للقياس، إنه زمان متنوع وغير متجانس؛ لذا وكما يشير فرنسواز داستور بأنَّ هيدغر ثابر على أنه منذ جاليلو إلى أينشتاين لم يتغير التصوُّر عن الزمان، «حيث كانت وظيفته جعْل القياس ممكنًا حيث يكون لحظة ضرورية في تعريف الحركة التي هي الموضوع ذاته لعلم الفيزياء.[1]

إنَّ الثورة الهيدغيرية هنا شبيهة بثورة صدر المتألهين من حيث إنَّه منح الأولوية للوجود على الماهية، ثم اعتبر الزمان شأنًا وجوديًّا مرتبط بالكائن المتعيِّن، حيث معها يصعب تصوُّر زمان مفارق للموجود.

لقد استطاعت الحكمة المتعالية في طَوْرها الصدرائي أنْ تقيم أصول تفكير فلسفي مختلف أضفى الكثير من الحيوية على مسائل كلامية وفلسفية كانت على وشك أن تفقد قوتها الإقناعية، نقول بأنَّ التجربة الصدرائية في هذا المجال تقدِّم لنا أفكارًا جديرة بأن تنْهض بها أصول الكلام الجديد.

ففي الوجود يحصل تغيير جذري في بنية تعقُّل الوجود مع تعزيز القول بأصال الوجود واعتبارية الماهية، وهو ما أدَّى إلى تغيير وجهة الفلسفة الإسلامية برمَّتها وأعطى إمكانية لتعقُّل مختلف للوجود والحركة والزمان.

سنكتشف أنَّ هيدغر عزَّز مشروعه الفلسفي بمقولات في الوجود تكاد تكون مطابقة لما سبق وتقرَّر في الحكمة المتعالية. في هذه الأخيرة انقلب العالم كلَّه رأسًا على عقِب حينما فجَّر ملا

[1] ـ فرنسواز داستور: هيدغر والسؤال عن الزمان، ص20.

صدرا ذات مرَّة إشكالية أصالة الوجود وذهب إلى حدِّ إثبات الحركة في الجَوهر وصولاً إلى اعتبار الزَّمان ليس في نهاية المطَاف سوى تعبيراً عن تغييرات الوجود.

أفاد هيدغر كثيراً من سابقيه لا سيما أستاذه وأبو الفينومينولوجيا: إدموند هوسرل. وكان لهذا الأخير جولات في تحليل إشكالية الزمان؛ انطلاقًا من سابقه أيضًا أعني برنتانو، فلا شكَّ في أنَّ فكرة الزمان عَرَفت جدلاً واسعًا في الفلسفة الحديثة، تكاد كلها تتجه نحو تغيير مفهوم الزمان/ الظرف أو الزمان الموضوعي المستقل.

وتبدو المحاولة الكانطية ثورة في هذا المجال. وذلك حينما أعطت أهمية لقدرة الذات على تمثُّل موضوعاتها الماثلة أمامها استنادًا إلى كيفية مثولها أمام الفاهمة لا كما تتحقق في الوجود الخارجي، فلقد تطور مفهوم الزمان مع النومين الكانطي الذي شكَّل ثورة كوبرنيكية في الفلسفة الحديثة، وسيستمر الأمر مع هيغل وفلسفته التاريخية وفكرة تجلِّي الروح المطلق في الزمان.

إنَّ الزمان الذي يفحصه هيدغر ليس هو الزمان الذي فحصه برنتانو أو هوسرل، بل هو الزمان نفسه الذي هو نحن؛ فهو لا يسأل: ما هو الزمان؟ بل يسأل: مَنْ هو الزمان[1]، وهذا السؤال عن الزمان هو ما يقودنا إلى السؤال عن الكائن الذي هو نحن، ولا نبحث عنه كأقنوم مفارق، ولن نعرف الزمان إذا لم نعرف الكائن الذي له علاقة خاصة به، ليس كوجود في الزمان كما هو شأن الطبيعة بل بوصفه زمان وزمانية، وهنا يقفز هيدغر بعيدًا عن هوسرل، حيث إنه حتى ما كان يعتبره هوسرل شعورًا بالزمان هو في نظر هيدغر الزمان نفسه بالمعنى الحقيقي.[2]

وهكذا بات السؤال عن الزمان والوجود يشكلان معًا سؤالاً واحدًا وليس أطروحتين منفصلتين على حدِّ تعبير فرانسوا داستور[3]، إنَّ الموجود هو زمانيٌّ، ولا يصح الحديث عنه إلاَّ كزمانية «دازاين»، وما أبعاد الزمان الثلاثة التي احتفظ بها هيدغر من التقسيم التقليدي إلاَّ نوع من التخارجات لزمانية واحدة، ينتفي معها التراتبية التقليدية للزمان، فلا الماضي يقع خلفنا ولا المستقبل يقع أمامنا، فكل بُعد من هذه الأبعاد توجد في الأخرى.

فالتراتبية التقليدية للزمان لها علاقة بالزمان الأفقي، بينما التراتبية بالنسبة للدازاين هي عمودية بوصفها زمانية لا تكون وإنما تتزمَّن[4]، وهكذا تكشف تخارجات الزمان عن وحدة الدازاين،

---

[1] ـ م، ن، ص 22.
[2] ـ م، ن، ص32.
[3] ـ م، ن، ص 33.
[4] ـ عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص105، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 بيروت.

فالماضي فيها ينطوي على المستقبل والمستقبل فيها ينطوي على الماضي، وكل ذلك سيتأكَّد بوضوح حينما ندرك مع هيدغر بأنَّ منشأ القلق يأتي مِن استباق الوجود لنفسه، وربما هذا ما سيعبرِّ عنه سارتر فيما بعد بالهروب أو الفرار.

إنَّ القلق يأتي من المتوقَّع، وهنا تتجلَّى حالة الانتظار، إنَّ تناهي الدازاين يطرح إشكالية المصير والموت، ومن هناك تبدأ كل حكاية الوجود الإنساني، إنَّ تاريخ الإنسان بما هو زمانية في نظر هيدغر وهو يبحث في إشكالية الزمان في علم التاريخ هو أنَّ التاريخية الأصلية للدازاين لها صلة بالمصير؛ وعليه فإنَّ الكائن الزمانيّ لا يتوجَّه إلى الماضي إلاَّ بتحريره واستخراج إمكانياته التي لم تتحقق كلُّها، فالماضي لمَّا أتىَ إنما أتى كمستقبلٍ، فالكائن الزماني يحرِّر ذاته بتحرير الماضي، وهذا التحرر يتجلَّى في التاريخ،[1] وهنا نجد هيدغر يغيرِّ المعنى الشائع للتَّاريخ.

إنَّ هذا الأخير لا يعني الماضي، إنَّ التاريخ لا يعني ما مضى بل الانحدار منه، فللتاريخ معنى حاضر دائمًا، ويمكنه أن يكون الآن، أنْ يكون لك تاريخ فهذا معناه أن توجَد «في سياق صيرورة ما»، ومِنْ هنا اعتبر التطور يتجلَّى في صُعود ونزول، وليس للماضي أي أولوية هنا[2]، الماضي لا يعتبر تاريخًا إذن إلاَّ إذا وصل بالحاضر وشكَّل موروثًا للكَينُونة، بهذا يغدو الكائن الزماني كائنًا تاريخيًّا ليس بمعنى ماضيًا لاستحالة أن يكون ماضيًا من حيث إنه ليس قائمًا، فهو ليس ما مضى بل ما كان هناك، وهو يوجد.

إنَّ تاريخانية الكائِن في المقام الأول عند هيدغر لا شأن لها بالتاريخانية الأخرى التي هي ما يحيط بالدازاين في العالم وموضوعه الكائن غير الدازاين الذي يسميه هيدغر التاريخاني بعالمه،[3] وهذا هو ما له صلة بالتاريخ العام الشائع.

يكتسب هذا الكائن غير الدازاين أي التاريخاني بعالمه صفة التاريخاني ليس لكونه تحول إلى «موضوع لصناعة التاريخ» بل نظرًا لكونه يصادف الدازاين في العالم، يصبح التاريخ إذن شأنًا أنطولوجيا، وإنْ كان الكائن في انحطاطه ينشغل عنْ تاريخه بالمعنى الأصيل فهو يعتقد في البداية أن تاريخه هو ما كان تاريخاني بعالمه، هذا الانشغال للدازاين اليومي هو ما يجعل هذا الأخير ينظر لتاريخه نظرة غير أصيلة، ولكي يعود إلى ذاته وتاريخه الحقيقي عليه أن يخرج من تشتُّته اليومي.

---

[1] ـ م، ن، ص 123.
[2] ـ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص650.
[3] ـ م، ن، ص 654.

وهنا تكمن إحْدى تجليات مشكلة «التَّورخة»، حينما تسَاهم صناعة التاريخ في جعل الدازاين غريبًا عن تاريخانيته الأصيلة.[1] فالمستقبل عند هيدغر هو اللحظة الجوهرية في وجود الإنسان؛ بل إنَّ زمانيته إذًا ما أدركنا أنها تتزمَّن ولا تكون، فإنَّ بدأ تزمُّنها في المستقبل، فالفحص عن الزمان يبدأ من الفحص عن المستقبل.

لا يوجد الدازاين كاملاً، فثمة _دائمًا_ شيء ما فيه يتأجَّل، ففي ماهيته كما يقرِّر هيدغر هناك عدم اكتمال دائم، و«عدم الكلِّية تعني تأجُّلاً ما للقدرة على الكينونة»[2] نَّ الاكتمال يعني الإعدام، أي أن «رفع تأجُّل الكينونة يعني إعدام الكينونة»[3]، وهذا ما ستعزِّزه السارترية في تبنِّيها لنتائج الزمانية الهيدغرية حينما يعلن جون بول سارتر في «الوجود والعدم» عن أنَّ ما من شيء منذ ظهوره إلاَّ و»يؤوي بعض تراكيبه وخصائصه دفعة في المستقبل»[4]، هناك في تصوُّر سارتر منذ ظهور العالم والكائن يُوجد مستقبل كوني، غير أنَّ كل حالة مستقبلية عن العالم تبدو عند الملاحظة أجنبية عنه، لنقل مفارقة، هناك إذن مستقبلات محتملات أيًّا كان المحتمل الواجب أن يغلب سائرها، فلا بدَّ في النهاية أنْ يكون مستقبلاً؛ ولهذا المستقبل حالات نضفيها عليه مِن وحي ممكناتي الخاصة، فيبدو حينئذ المستقبل أمرًا «ملح وتهديد»، كما يظهر المستقبل في صورة خارجية خالصة، كما يظهر ثالثة في صورة عدم أو «تشتت صرف خارج الوجود»[5]. فالزمان هنا مثل المكان يظهر كمسارات.

[1] ـ م، ن، ص678.
[2] ـ م، ن، ص 430.
[3] ـ م، ن، ص 430.
[4] ـ جون بول سارتر: الوجود والعدم، ص369، تـ: عبد الرحمن بدوي، ط1، 1966م منشورات دار الآداب، بيروت.
[5] ـ م، ن، ص 370.

حلقات الجدل

العلمنة المستبدة

جدل الدين والدولة في التجربة الغربية

محمد محفوظ[*]

ثمّة ما يقترب من الإجماع لدى المؤرخين أن إشكاليات العلاقة بين العلم والدين، لم تنشأ إلا بفعل اكتشاف الفيزياء الحديثة. أما في المرحلة المعاصرة، فقد احتدمت تلك الإشكاليات على نحو أكثر عمقاً في سياقات التوظيف السياسي.

فما أن وضعت الحرب الباردة أوزارها، حتى راح المفكرون والإستراتيجيون يقدمون التصورات والأفكار والسياسات لمرحلة الما بعد. وكثيرون من هؤلاء مضوا إلى بلورة الأفكار التي تعتبر وفق منظورهم أدنى إلى استراتيجيات متعالية تقدر على صناعة مستقبل أكثر سعادة ورخاءً ورفاهاً للبشرية.

هذه المقالة محاولة لمقاربة توظيفات العلمانية التي أجرتها الفلسفة السياسية الغربية خلال أزمنة ما بعد الحداثة، وخصوصاً تلك التي شهدتها العقود المتأخرة من القرن العشرين المنصرم.

المحرر

مع نهاية عقد الثمانينيات ونحن نسمع ونقرأ عن الأفكار والنظريات والمقولات التي تسعى إلى ملء الفراغ الأيدلوجي الذي حدث بنهاية الحرب الباردة ..

فقد نشر في هذا الصدد فرانسيس فوكوياما مقالته التي اعتبر فيها أن الديمقراطية الليبرالية انتصرت بسقوط الاتحاد السوفيتي وأن هذا الانتصار يشكل نهاية التاريخ .. ثم تبعه «توفلر» مؤلف كتاب (صدمة المستقبل) بنظرية جديدة يرى فيها أن الثروة الحقيقية في حضارة الموجة

*ـ باحث في الفكر المعاصر ـ المملكة العربية السعودية.

الثالثة (الموجة الأولى الزراعية والموجة الثانية الصناعية) هي المعرفة .. وتشمل المعرفة هنا المعادلات العلمية والمعلومات التقنية، إضافة إلى الثقافة والقيم، وهو يرى أن المعرفة سوف تتحكم بإنتاج الثروة من خلال تقليلها من أكلاف العمل والمواد الأولية والمستلزمات المكانية والمالية للإنتاج .. ومن سمات نمط الإنتاج هذا تجزؤ عملية الإنتاج وتنوع المنتجات وتعقد مستويات التكامل والإدارة .. وحيث أن اقتصاد الموجة الثالثة لم يزل في طور تجلياته الأولية، فإنه سيواجه تعارضات وتوترات محلية ودولية قبل أن يسود كونياً، وهذا يعني ضرورة تجاوز عقبات عدة هي من بقايا الموجة الثانية، كالحواجز القومية ومخاطر التلوث البيئي والهجرة إلى الشمال وتزايد النمو السكاني..

صدام الحضارات:

أخيراً وليس آخراً جاء صموئيل هانتنغتون بمقولة صدام الحضارات، والذي يرى فيها عنوان المرحلة العالمية القادمة، حيث الصراعات ستملأ فراغ ما بعد الحرب الباردة. يحدد هانتنغتون مقولته بالآتي : النظام الدولي السابق كان يقوم على صراع بين ثلاث قوى رئيسة : الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفيتي والعالم الثالث أما النظام الدولي الجديد (نظام ما بعد الحرب الباردة) فيقوم على صراع بين ثماني حضارات وهذه الحضارات هي: الحضارة الغربية والكونفوشيوسية والهندوكية واليابانية والأميركية اللاتينية والأرثوذكسية السلافية والحضارة الإسلامية.

وهو يرى أن الانتماء إلى حضارة ما يتعدى الفوارق الأثنية والحدود الوطنية. وأن الحضارات الثماني الكبرى تختزن الصراع المستقبلي. وبالتالي فإن العنوان الأساسي الذي سيتحكم في الكثير من صراعات الغد هو صدام الحضارات، وعلى ضوء تباين الحضارات ستتحدد خريطة العالم في الفترة المقبلة.

ولا شك أن هذه المقولة تخفي الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي في العالم. إذ يكشف لنا هذا الواقع أن الكثير من ظواهر الصراع والصدام لا ترجع بالدرجة الأولى إلى الاختلاف في الانتماء الديني والحضاري. وإنما هي ظواهر تكونت من جراء العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وإلا كيف نفسر الصراع المفتوح الموجود في الصومال وأفغانستان مثلاً. حيث أنها صراعات لا تجري على قاعدة الاختلاف في الانتماء الديني أو الحضاري، وإنما هي تجري على خلفية سياسية ـ اجتماعية ـ اقتصادية. كما أن حرب الانفصال التي جرت في السبعينيات الميلادية بين باكستان وبنغلادش، لم تكن حربا بين مجتمعين تتناقض مرجعيتهما الدينية والحضارية، بل هما ينتميان إلى دائرة دينية وحضارية واحدة.

وهذا يؤكد لنا أن الكثير من الصراعات التي تجري في العالم، تجري على قاعدة سياسية ـ اقتصادية، وليس على قاعدة الصدام الحضاري.

ولهذا نستطيع القول: إن هانتنغتون عندما بلور رؤيته حول صدام الحضارات، لم يكن بعيداً عن المصلحة السياسية والإستراتيجية للحضارة الغربية. وإنما هو قام بجهد فكري يصب في إطار ضمان سيطرة الغرب على العالم. لهذا نراه يحذر من قيام متحد كونفوشيوسي إسلامي ينطلق من منطقة زينجيانغ في الصين ويمتد إلى الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى .. ويبرر هانتنغتون مخاوفه هذه أن العداء للغرب يجمع بين الإسلام والكونفوشيوسية، الأمر الذي يشكل تحدياً خطراً للحضارة الغربية ولقيمها الإنسانية.

وأنى يكن الأمر، فإن دعوة هانتنغتون إلى تفسير الصراعات والأحداث التي تجري في العالم على قاعدة الاختلاف الديني والحضاري، تحقق مجموعة من الفوائد تؤول إلى صالح الغرب الحضاري أهمها ما يلي:

ـ تدفع الدول والقوى الغربية إلى تطوير تحالفاتها وتنظيم علاقاتها ومصالحها لمواجهة العدو المشترك، والذي يهدد حسب هذا المنظور المصالح الإستراتيجية للغرب.

ـ إن هذا المنظور يدفع باتجاه صناعة رأي عام غربي يرفض التعايش مع الحضارات والأمم الأخرى. وهذا بالتالي يؤدي إلى اتخاذ مواقف مجتمعية غربية من المهاجرين من الشعوب والأمم الأخرى، الذين يعيشون في الغرب.

ـ إن الحضارة الحديثة ومع التطور العلمي الهائل الذي أحرزته، حيث سيطرت التكنولوجيا والتقنية الحديثة على الكثير من مجالات الحياة، فهي تواجه خطر الغياب التدريجي لمسألة الهوية والذات الحضارية، لصالح الآلة الحديثة. وهذه النظرية وضمن تداعياتها المجتمعية، تحاول أن تبلور عدوًا ذا هوية تاريخية وحضارية واضحة. من أجل أن ينهض الغرب بقواه المختلفة إلى إزالة الركام التاريخي عن الهوية الحقيقية للغرب.

فالدعوة صريحة إلى إحياء الهوية الغربية من جديد أمام خطر الهويات والشعوب الأخرى التي بدأت بالتعايش والتفاعل مع الحضارة الحديثة. لهذا فإن من الصعب الاقتناع بأن الحروب الساخنة التي تستعر في ما يزيد على (30) بلدًا ومنطقة، بأن أسبابها ترجع إلى مقولة صدام الحضارات، كما أن ازدياد موجة المهاجرين من البلدان الفقيرة إلى البلدان الغنية وتدفق أبناء الريف إلى المدن، الأمر الذي يشكل ظاهرة سماها صندوق الأمم المتحدة للسكان (الأزمة الراهنة للجنس البشري)،

يصعب القول أن هذه الظاهرة جاءت نتيجة للنزاع بين حضارات مختلفة على حد تعبير الصيني المنشق (ليوبينيان).

ويشير إلى حقيقة أن الكثير من صراعات اليوم ترجع بجذورها إلى العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية ما سبق للباحث والأكاديمي الأميركي من أصل لبناني فؤاد عجمي[1] أن هانتنغتون يرى أن الدول ستحارب من أجل الروابط والولاءات الحضارية، في حين أنها تتدافع بالمناكب من أجل حصصها في السوق. وتتعلم كيف تتنافس في اقتصاد عالمي لا يعرف الرحمة، وكيف توفر الوظائف وتتخلص من الفقر.

لهذا كله نستطيع القول إن الرؤية التي طرحها التيار الأميركي المحافظ بعد انتهاء الحرب الباردة، تفضي إلى تأطير القوى الغربية من أجل الاتفاق على العدو القادم. الغرب كنمط عقلي وحضاري لا يمكنه العيش دون عدو. ولقد أبانت العديد من الأحداث والتطورات خلال العقد المنصرم،على أن الغرب بكل مؤسساته قد حدد عدوه وعمل على خلق فوضى خلاقة، من أجل إعادة صياغة المنطقة وفق رؤيته ومصالحه، ولكن إرادة شعوب المنطقة حالت دون ذلك. على كل حال مانود إثارته في هذا السياق هو طبيعة الجدل الفلسفي والسياسي بين الدين والدولة في التجربة الغربية.

وهذا ما يدعونا، تأسيساً على ما تقدم إلى كشف الصلة بين صدام الحضارات بما هو مقولة استعمارية ما بعد حداثية والمآل الذي وصلت إليه العلمنة في التجربة الغربية.

ثنائية الدين والدولة في التجربة الغربية:

على المستوى الغربي ثمة بلدان وتجارب، حاربت الكنيسة الحداثة السياسية والثقافية، فنتج عن ذلك تقلص وتراجع حضور الدين في الحياة العامة. كما هو الشأن في إسبانيا. وفي بلدان أخرى اضطلعت الكنيسة بدور محوري في مواجهة الأنظمة الشمولية، فكانت طليعة تنويرية للمجتمع، فشهدت يقظة دينية جلية للعيان وبارزة في الحياة العامة كما هو شأن بولندا. فالتجربة الغربية ليست على نسق واحد، وهناك تفاوت بين البلدان الغربية في طبيعة الجدل المعرفي والسياسي بين الدين والدولة في فضاء هذه الدول والمجتمعات .

إلا إننا نستطيع القول: إن أسس وأصول هذا الجدل واحدة في الدول الغربية، مع تمايز في طبيعة اللحظة التاريخية التي تمر بها هذه الدول . فأغلب هذه الدول لم تُقصِ الدين تماماً من الحياة

[1]ـ أستاذ في جامعة هوبكينز بالولايات المتحدة الأميركية، وقد برز حضوره السياسي مع ظهور تيار المحافظين الجدد، حيث لعب دوراً تنظيرياً لافتاً في تبرير غزو العراق وأفغانستان.

العامة، وإنما حددت له مكان وموقع ينشط ويتحرك فيه، دون الإضرار أو التدخل المباشر والفج في أداء الدولة ومواقفها المختلفة . كما أن التكوين المعرفي والفلسفي للكثير من أطراف النخب السياسية في الغرب، هي متأثرة ومستَلْهِمَة للقيم الدينية ـ المسيحية .

فالغرب لم يطرد الدين من فضاء الدولة، وإنما جعل مؤسسة الدولة هي المهيمنة والمسيطرة على الفضاء الديني في الكثير من الجوانب والأبعاد . والسلطة ومؤسساتها المختلفة في ظل الأنظمة الغربية ـ الديمقراطية، ليست منفصلة عن مجتمعها، وشرعيتها (أي السلطة) ليست نابعة من خارج المجتمع وخياراته السياسية، بل هي على مستوى الشرعية والمشروعية، نتاج مباشر لخيارات المجتمع وانتخاب هذه السلطة من أجل تحقيق هذه الخيارات في الواقع الوطني العام . فلا شرعية للسلطة وفق الرؤية الديمقراطية ـ المدنية إلا شرعية الجمهور التي منحها صوته واختارها لإدارة شؤون الدولة والمجال العام. «إن السلطة الديمقراطية تنتشر تحت طالع المثولية . فهي ليست سوى تعبير عن المجتمع، والمجتمع يمثل نفسه بنفسه من خلالها، ومن داخل ذاتها . باستثناء أن هذه العملية تفترض ابتعاد السلطة، أي تمايزها البين عن المجتمع . هذا هو الشرط الذي يجعل من الممكن التحقق من نسبة التماثل بين هذين القطبين .

فالديمقراطيات المعاصرة لم تجد سبيلا إلى الاستقرار إلا بدءا من اليوم الذي اكتشفت فيه أنه من الضروري القبول بالفارق من أجل تقدير الوفاق، بدلا من البحث بلا جدوى عن التطابق. فالارتباط الميتافيزيقي بين السلطة والمجتمع أبعد من أن يقرب بينهما، بل هو عمليا يفصل بينهما .. وكلما توفرت المطابقة بينهما في الجوهر، كلما ازداد الفارق الوظيفي بينهما . هذا يعني أن الغيرية المستبعدة لصالح تفوق معياري عادت لتنبثق من جديد داخل الآلية السياسية نفسها، بصورة غير مرئية، وغير معروفة بالنسبة للمعنيين بها، ولكن بفاعلية شديدة . إن ما كان يتخذ مظهراً دينياً بحتاً نراه مجدداً وبشكل عملاني في قلب الرابط الجماعي»[1].

تأبيد الاستبداد

والذي يؤكد أهمية التمييز بين الدولة والدين في الفضاء الغربي، وجود تفسيرات كنسية شمولية ـ سلطوية للدين، بحيث إذا سادت هذه التفاسير ووصل أصحابها إلى السلطة، فهم سيمارسون كل ألوان العنف والقسر من أجل تعميم قناعاتهم وأفكارهم . والذي يُمارِس اليوم العنف والتكفير والتفجير ضد المختلفين معه في السياسة أو الدين أو المذهب، فإنه إذا امتلك مقدرات الدولة فهو سيوظفها لصالح

[1] ـ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 29 ـ 30، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2007 م .

مشروعه الأيدلوجي، فسيعمل من موقع السلطة والقدرة على ممارسة القسر، لإقناع الشعب بخياراته وأفكاره وسياساته . وهذا يعني على المستوى العملي، تأبيد الاستبداد السياسي بتغطية دينية .

بحيث يتكامل الاستبدادان الديني والسياسي . وعلى المستوى التاريخي في التجربة الغربية فإن أسوء اللحظات من الناحيتين السياسية والدينية، هي تلك اللحظات التي يتكاتف الديني بالمعنى الكنسي مع السياسي لبناء سلطة سياسية ـ دنيوية، تمارس الاستبداد بكل صنوفه . فالتمييز بين الدين والدولة لا يعني إلغاء موقع الدين من حياة الناس، وإنما ضمان هذا الموقع حتى لا تتعدى الدولة بمؤسساتها المختلفة على مجال الدين .

والمنظرون الغربيون يتحدثون عن مجموعة من الاعتبارات تؤكد ضرورة التمييز بين الدين والدولة، ويمكن بيان هذه الضرورات في النقاط التالية :

توزيع عناصر القوة والسلطة، وعدم اجتماعها في مساحة اجتماعية ضيقة . لأن احتكار عناصر القوة والسلطة في يد فئة محدودة، يفضي بالضرورة إلى الاستبداد والديكتاتورية في أبشع صورها .

حتى لا تتحول التفسيرات البشرية للدين إلى أيقونة مقدسة، لا يمكن نقدها وإبراز عيوبها، بحيث سيتم التعامل معها بوصفها متعالية على زمانها ومكانها، وهي في حقيقة الأمر ليست كذلك، مما يؤدي إلى قيام السياسي بتوظيف التفسير الديني المدعوم من قبله لتأبيد سلطته، ومنع أي شكل من أشكال الاعتراض عليه . فلكي يتحرر الديني من سطوة السياسي، ثمة ضرورة قصوى للتمييز بين مجال الدين ومجال الدولة .

لكون المجتمع متعدد ومتنوع أفقياً وعمودياً، وحتى لا تتحول الدولة بكل مؤسساتها إلى حاضنة للبعض وطاردة للبعض الآخر لاعتبارات أيدلوجية، بحيث تتحول إلى دولة مع البعض من مكونات شعبها وضد مكونات أخرى من شعبها . وهذا بطبيعة الحال يفضي إلى تفشي الظلم والتمييز بين المواطنين، مما يهدد الاستقرار الاجتماعي والسياسي. لذلك وحتى تكون الدولة دولة للجميع بدون الأفْتَئَات على أحد أو الانحياز لأحد على حساب أحد آخر، ثمة ضرورة للتمييز، حتى تصبح الدولة بكل هياكلها متعالية على انقسامات شعبها ورافعة لهم جميعا نحو مواطنة جامعة بدون تمييز بين المواطنين. لذلك على مستوى التجربة الغربية ارتبط تاريخ العلمانية بتاريخ الدولة، بمعنى أن النخب الغربية لم تتمكن من بناء دولة عادلة وديمقراطية وحاضنة لجميع مواطنيها إلا بالخيار العلماني.

لذلك تراكمت الممارسة العلمانية في أروقة مؤسسات الدولة، وترافق بماء الدولة مع صعود الخيار العلماني، بوصفه الخيار الذي يحترم الدين دون معاداة، ويفسح له المجال لممارسة دوره على صعيد الإيمان الشخصي ومؤسسات المجتمع المدني، مع إدراكنا التام أن ثمة تجارب علمانوية ـ غربية،

حاربت الدين وعملت على إقصاءه من الوجود والتأثير . فحين تفقد المؤسسات الدينية قدرها الجامع والحاضن للجميع، لا مناص من التمييز بين مجال الدين ومجال الدولة .

لذلك فإن الدولة التي تدار بعقلية مذهبية ـ مغلقة، بصرف النظر عن صوابية هذا المذهب أو حقانيته في الاعتقاد والإيمان، فإن هذه الدولة ستعبر حين الالتزام بمقتضيات العدالة النسبية عن آمال وحساسيات بعض شعبها وليس كل الحساسيات الموجودة في شعبها . لذلك فإننا نعتقد أن كل دولة في الفضاء الإسلامي، تحول الدين الإسلامي إلى أيدلوجيا من خلال تفسير محدد ومعين لقيم الدين ومبادئه الأساسية، ستساهم في تنمية الفوارق بين المواطنين، ولن تتمكن من الوفاء بكل حاجات ومتطلبات كل مكونات شعبها . ونحن هنا نفرق بين الدين كمنظومة قيمية وتشريعية متكاملة، وبين الأيدلوجيا الدينية، وهي أحد تفاسير هذا الدين . وليس من الطبيعي هنا أن نساوي بين الدين المنزل من الخالق عز وجل وبين الاجتهادات البشرية التي قد تصيب وقد تخطئ . وحين المفاضلة والاختيار بين دولة تستند إلى رؤية دينية خاصة ليست محل إجماع وتوافق، وبين دولة تستهدي بقيم الدين العليا، وتتعامل مع المواطنين على حد سواء بصرف النظر عن أصولهم ومنابتهم الأيدلوجية، فنحن نختار الدولة المدنية التي تعتبر قيم الإسلام مرجعيتها العليا، وتتعامل مع أبناء شعبها على قاعدة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات . فنحن لسنا مع قسر الناس وإخضاعهم لرؤية دينية واحدة، كما إننا لسنا مع دولة تتدخل بشكل غير قانوني في المجال الخاص للأفراد والمواطنين .

فالمطلوب حياد الدولة كمؤسسة تجاه عقائد المواطنين . حتى لو التزم أفراد هذه المؤسسة برأي دين أو عقيدة دينية خاصة . فمن حقه ذلك، ولكن ليس من حقه أن يوظف موقعه الرسمي لتعميم عقيدته أو الترويج لآرائه . فالدولة كمؤسسة على مسافة واحدة بين جميع المواطنين، حتى لو تعددت انتماءات المواطنين وقناعاتهم الفكرية والسياسية . والدولة هنا معنية بتطبيق القانون المنبثق من إرادة الشعب، وليس التفتيش في ضمائر الناس وقلوبهم، بمعنى أنها دولة تحترم الحريات الفردية في إطارها الحقيقي وفي كل ما لا يتعلق بالمواد الإجبارية في القوانين العامة. «إنها تسمح بشكل خاص للمعتقدات الدينية وللعبادات بأن تنمو بحرية خارجها، على أن لا يمتد مطلب حق ممارسة حريات المعتقد المحق إلى أفعال وتدخلات تخالف الحق العام، وعلى أن لا تسعى أي ديانة (أو مذهب) إلى منح مؤسساتها سلطة تنافس السلطة المدنية، وتناوئها في مجالها وتسعى إلى القضاء عليها، هناك تسامح كامل إذا، طالما أن السلطة المدنية ليس لها أي منافس في مجالها، في ما يتعلق بالقيم الجوهرية التي باسمها تسود الجماعة، وهي قيم ليست في هذه الحالة سوى تلك التي ينص عليها العقد الاجتماعي[1]».

فهي دولة لها سلطة تطبيق القانون والحفاظ على النظام العام وتسيير شؤون الناس الداخلية والخارجية. وتمارس كل هذه الأدوار والوظائف على قاعدة الدستور ومبادئه الأخلاقية والقانونية .

[1] ـ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ص 68، مصدر سابق.

الجدل حول العلمانية
في عصر ما بعد العلمانية

جان بول ويلاّم Jean-Paul Willaime[*]

تُفهم العلمانية على المستوى الأوروبي (الاتحاد الأوروبي ومجلس أوروبا) بطريقتين مختلفتين: من ناحية تشير إلى منظور غير ديني يوجد بجانب أديان متعددة، وبهذا المعنى يمكننا أن نعتبر أن العلمانية تشكل معتقداً منتظماً بالطريقة نفسها التي تنتظم الأديان فيها؛ ومن ناحية أخرى يشير مصطلح «العلمانية» إلى حياد المؤسسات الأوروبية وممثليها حيال جميع المعتقدات، بما في ذلك المعتقدات الدينية.

الكثير من المراقبين يخلطون بين هذين المعنيين للعلمانية، ولذلك فإن هذه المساهمة تستهدف ـ كما يقول كاتبها ـ إزالة الإبهام عن هذين المفهومين والنظر في ما ينطوي عليه كل منهما من مرتكزات ومبررات.

نشير إلى أن هذه الورقة قدمها الباحث الفرنسي جان بول ويلاّم في المؤتمر الذي نظمته جامعة واشنطن في النصف الأول من نيسان أبريل 2010 تحت عنوان (الجدل حول العلمانية في عصر ما بعد علماني)، وقد تناول البحث هنا العلمانية على المستوى الأوروبي والصراع بين المنظورين الديني وغير الديني، فضلاً عن الحياد تجاه المعتقدات العلمانية والدينية.

المحرر

موضوع أمليتي هو تعييناً متعلقٌ بـ «الجدل حول العلمانية في عصر ما بعد علماني». وذلك

[*] ـ مدير الأبحاث في المدرسة العلمية للدراسات العليا في باريس.
العنوان الأصلي للبحث:
Secularism at the European level: A struggle between non ـ religious and religious worldviews, or neutrality towards secular and religious beliefs?
ـ تعريب: ألبير شاهين.

يعني برأيي أننا نميز بين **ثلاثة مفاهيم حول العلمانية:**

(1)ـ العلمانية كحياد بالنسبة لجميع الأديان ووجهات النظر حول العالم.

(2)ـ العلمانية كمنظور «علماني» بديل عن المعتقدات الدينية.

(3)ـ العلمانية كنقد أو حتى معارضة للأديان.

أعتقد أننا ومن خلال تفحص هذه المفاهيم الثلاثة بالتوالي سوف نتمكن من إبراز بعض صفات «العصر ما بعد العلماني» الذي دخلت فيه المجتمعات الغربية ـ وربما بعض المجتمعات الأخرى.

اسمحوا لي أن أبدأ بالمصطلح الفرنسي «اللائكية» ومصاعب ترجمته، إذ إن في مثل هذا العمل ما يكشف لنا الكثير من الغموض.

1ـ مشاكل مصطلح اللائكية (**laïcité**).

بالنسبة لمصطلح العلمانية بمعنى «اللائكية» يمكن لنا أن نبدأ ببعض الملاحظات حول المفردات ودلالاتها. من الصعب ترجمة كلمة اللائكية (laïcité) خاصة في اللغتين الإنجليزية والألمانية. ولست واثقاً ما إذا كانت كلمة «العلمانية» تصفها بدقة. إذ كيف لنا أن نمد هذا المصطلح إلى إيديولوجية قد تنتقد الدّين إن لم تُعادِه أصلاً؟ لكننا يمكن أن نقابل فكرة هذا المصطلح في اللغة اللاتينية وفي كلمة «laicita» الإيطالية وفي كلمتي «laicismo» و «laicidad» الإسبانيتين، وأيضاً في اسم الاتحاد الإسباني «أوروبا لايكا» (Europa laica) وهو عضو في الرابطة الأوروبية الإنسانية (European Humanist Federation). إن صعوبة الترجمة هذه واضحة جدّاً في بلجيكا بين فئتين من مواطنيها تستخدمان لغتين مختلفتين: الوالونيين المتكلمين باللغة الفرنسية والفلمنكيين المتكلمين باللغة الهولندية. فبينما يشير الوالونيون إلى اللائكية والحركة العلمانية لتصف منظمة مثل «مركز العمل اللائكي» (Centre d'Action Laïque) بنفس الطريقة التي يشير بها جيرانهم الفرنسيون، يستخدم البلجيكيون الفلمنكيون مصطلح «vrijzinnig» الذي يمكننا ترجمته إلى «مفكر حر» ولذلك فالترجمة الفلمنكية لـ«مركز العمل اللائكي» هي Centrale Vrijzinnige Raad (مجلس المفكرين الأحرار المركزي)؛ كما يوجد لدينا «Unie Vrijzinnigen Verbond» (اتحاد رابطات الفكر الحر) والتي تعتبر منظمة «Humanistisch Verbond» (الرابطة الإنسانية) ـ وهي منظمة موجودة في هولندا أيضاً ـ إحدى أبرز أعضائها.

أما مصطلح مثل «إنساني النزعة» (Humanist) فتستخدم في بريطانيا بالترابط مع «الاتحاد

الإنساني البريطاني» (British Humanist Association) وكذلك لدينا في بريطانيا «الجمعية العلمانية الوطنية» (National Secular Society) و«الرابطة العقلانية» (Rationalist Association). أما في فرنسا فتمثل رابطات ومجموعات مختلفة الحركات العلمانية مستخدمة مصطلح اللائكية في أسمائها مثل «اتحاد العائلات اللائكية» (Union des Familles Laïques) واللجنة الوطنية للعمل اللائكي (Comité National d'Action Laïque) بالإضافة إلى منظمات مثل «الاتحاد العقلاني» (Union Rationaliste) و»اتحاد الملحدين» (Union des Athées) التي يوحي اسمها بمعتقدات فلسفية بديلة عن الدين. إن منظمة كبرى «عصبة التعليم والتربية المستمرة» (Ligue de l'Enseignement et de l'Education Permanente) معروفة بأنها حركة علمانية خاصة بالنظام المدرسي؛ أما بالنسبة للدستور الفرنسي فتنص مادته الأولى على أن «فرنسا جمهورية علمانية ديموقراطية اجتماعية غير قابلة للتقسيم» بينما يصرح تحديداً بأن الجمهورية «تحترم جميع المعتقدات».

تقودنا هذه الدراسة الخاطفة للكلمات وترجماتها ومعانيها المختلفة فوراً إلى رصد هاتين الملاحظتين:

1ـ للمصطلح «لائكية» صفتان باللغة الفرنسية: فعلى المستوى السياسي فهو يشير إلى مبدإ عام حول الحيادية تجاه نظام من المعتقدات أو من«وجهات النظر تجاه العالم» وهذا يشمل مبدأ الانفصال بين الدولة والدين . أما على المستوى الفلسفي فهو يشير إلى وجهات نظر علمانية وغير دينية تجاه العالم تصورها أصحابها كبدائل عن المعتقدات الدينية. أترك للمتحدثين باللغة الإنجليزية القرار عما إذا كان مصطلح «العلمانية» يشمل هذين البعدين أوْ لا؛ ولكن بحسب طبعة 1989 من قاموس أوكسفورد للغة الإنجليزية (المؤلف من 20 مجلداً) فمصطلح العلمانية يشير إلى محتوى نشط إذ يعبر عن قناعة أو مبدإ فلسفي هدفه الأساسي هو تبرير العلمنة وإعطائها هدفاً وضعيّاً وأخلاقيّاً. يعتقد البعض أن مفهوم «العلمانية» الإنجليزي ليس بقدر شمول فكرة «اللائكية» بينما في الحقيقة ـ وبحسب الفروق اللغوية الدقيقة ـ يمكن للعلمانية أن تذهب أبعد من اللائكية[1]. وقد لاحظت أيضاً أن مناطق التأثير التي تُعرِّف نفسها على أنها لائكية تقليديّاً تشمل تيارات فلسفية ومنظمات يلعب انتقادها للأديان وإدانتها لها دوراً كبيراً في سبب وجودها.

[1] ـ José Louis Wolfs, Samira El Boudamoussi, Lota de Coster, Dorothée Baillet de l'ULB, «Comment le concept de «laïcité» est ـ il compris et interprété en dehors de la francophonie ?», in Education, religion et Laïcité. Tome 1/ Des concepts aux pratiques. Enjeux d'hier et d'aujourd'hui coordonné par Abdel Rahamane Baba ـ Moussa, Education comparée vol. 61, 2007, Association Francophone d'Education Comparée, pp. 98113.

وهكذا تظهر لنا ثلاث معان مباشرة للعلمانية:

(1)ـ العلمانية كالحيادية غير الطائفية للدولة (الدولة العلمانية).

(2)ـ الطائفية كوجهة نظر علمانية للعالم بديلة عن الاعتقاد الديني.

(3)ـ العلمانية كإيديولوجية تُضادُّ الدينَ وتدين ما تراه فيه كأخطاء وجوانب مؤذية (وعندها نتحدث عن النزعة اللائكية لا مجرد اللائكية)؛ دعونا نلاحظ أيضاً أن مناهضة المؤسسة الدينية ونقد سلطة هذه المؤسسة ورجال الدين فيها قد تجد بدورها التعبير في ثلاث صيغ مختلفة:

(1)ـ كمعاداة دينية لسلطة رجال الدين.

(2)ـ كمعاداة فلسفية وسياسية لسلطة رجال الدين.

(3)ـ كمكونٍ معادٍ لسلطة رجال الدين من النقد العام للدين.

2 ـ إن حقيقة أننا نجد مصطلح اللائكية في اللغات اللاتينية أكثر مما نجده في اللغات الأنجلو ـ سكسونية والألمانية يدفعنا إلى التساؤل حول ما إذا كانت فكرة اللائكية تقلق ـ على مستوى أوروبا على الأقل ـ البلدان ذات الغالبية الكاثولوكية أكثر مما تقلق البلاد ذات الغالبية البروتستنتية أو التي يتساوى فيها تواجد المذهبين. على جميع الأحوال يبدو أن اللائكية كسبب لإبعاد أي تأثير ديني على المؤسسات العامة والأفراد تعمل بشكل أكبر ضمن البلاد الكاثوليكية من البروتستنتية وفي هذه الحالة فإنها تظهر كحركة «تحرير» وردة فعل ضد السيطرة والتأثير اللذيْن مارستهما الكنيسة الكاثوليكية على المجتمعات المدنية يوماً ما. في مقارنة أجراها الفيلسوف والأستاذ في جامعة بروكسل الحرة جان مارك فيري بين فرنسا وألمانيا كان لديه الملحوظة التالية[1]: إن «علمنة» (laïcisation) المجتمع الفرنسي ليست هي بعينها «علمنة» (sécularisation) المجتمع الألماني. فهاتان العمليتان مختلفتان في التحييد السياسي للأديان: فتتم هذه العملية في المجتمعات الكاثوليكية والما بعد كاثوليكية من خلال التفرقة، أما المجتمع البروتستنتي فمن خلال التحول الداخلي وامتصاص عناصر كانت دينية في الأصل». لقد تطورت روح عصر التنوير بطرق مختلفة في كل بلد وبالعلاقة مع الأسئلة الدينية فيها؛ ومن خلال إطلاق سراح الأفراد من السلطة الدينية وتحقيق مجتمع قائم على المساواة لم يتم التركيز على «نفس توجهات التقدم الذاتي نفسها» كما

[1] ـ Jean ـ Marc Ferry, «Les Lumières : un projet contemporain ?» in Esprit, Août ـ Septembre 2009, no. 89, p. 164

أشار إلى ذلك جان مارك فيري بقوله: «لنقل أن التنوير الفرنسي ركز على الدولة والمحيط السياسي؛ أما التنوير الإسكتلندي فركز بشكل أكبر على الأسواق والمجتمع المدني؛ أما التنوير البروسي فقد ركز على الدراسة الجامعية والثقافة». (إذن الحديث عن العلمانية أو اللائكية ليس مثل الحديث عن «الآخر» النسبي الذي تُفسَّر العلمانية باعتباره؛ أي التفكير الديني؟ وبالمقابل فيمكن لـ «الآخر» بالعلاقة مع الدين أن لا يكون هامّاً لجميع أنواع الفكر الديني إذ أن ذلك الآخر ـ العلمانية ـ يفترض أنه من الممكن فصل الدين عما ليس إياه وهو أمر غير مفهوم بالنسبة لعدد من الخلفيات الثقافية.)

2ـ النموذج البلجيكي في العلمانية:

إن المقارنة بين فرنسا وبلجيكا مثيرة للاهتمام من المنظور العلماني بما أن كلاًّ من هاتين الدولتين تظهران، بُعدَين وبشكل كامل، بُعدين من أبعاد العلمانية حقيقييّن وشرعييّن؛ وهما:

(1)ـ العلمانية كمبدإ عام بين الدولة والأديان في ديموقراطيات تعددية تحترم حرية الضمير والفكر والدين مع كل شيء تتضمنه هذه الحرية.

(2)ـ العلمانية كمفهوم فلسفي يقوم على الحرية الفكرية واللا أدرية تقوم على رؤية دنيوية علمانية للإنسان والعالم وكبديل عن وجهات النظر الدينية حول العالم.

ما تختلف فيه هاتان الدولتان هو الطريقة التي تأخذان فيها هذين البعدين بعين الاعتبار؛ ففي فرنسا يشير الناس إلى العلمانية كقاعدة عامة وبشكل متكرر إلى درجة أنهم ينسون أن الناشطين العلمانيين يمثلون اتجاهاً محدداً وأنه وبغض النظر عن مدى الاحترام الذي يحظى به إلا أنه لا يمتلك شرعية أكبر من الأديان التي تحترم حقوق الإنسان والديموقراطية. في بلجيكا أيضاً تتم الإشارة بشكل متكرر إلى «الركن العلماني» إلى درجة أنه قد يغيب عن الأذهان أن العلمانية لا تمثل حركة فلسفية خاصّة ولكن أيضًا مبدإ عامّاً يتكفّل بتنظيم العلاقة الاستقلالية المتبادلة بين الحكومة والأديان والتي يدافع عنها ويثمِّنُها المؤمنون بالأديان وغير المؤمنين بها. في الواقع فإن مقارنة فرنسا مع بلجيكا في المسألة العلمانية يعكس حيادية الدولة والمجال المعطى لوجهات النظر غير الدينية إلى العالم.

تمثل مقارنة فرنسا مع بلجيكا فوراً الأبعاد الثلاث التي تتضمنها فكرة العلمانية:

(1)ـ العلمانية كمبدإ شامل يشير إلى حيادية الدولة والحكومة تجاه الأديان وجميع وجهات النظر تجاه العالم.

(2)ـ العلمانية كوجهة نظر بديلة عن الأديان تجاه العالم.

(3)ـ العلمانية كنقد ونشاط سياسي ضد الدين.

لكل من البُعدين الأولين مظاهرهما في كل بلد؛ فبينما نجد أن الجمهورية الفرنسية علمانية بمعنى أن العلمانية جزء من النظام الدستوري فيها فالنظام الملكي البلجيكي تعددي: والعلمانية فيه ـ التي ينظر إليها على أنها «علمانية منظمة» تفهم على أنها تيار فلسفي معين يرتبط معه أفراد وجماعات محددة لا على أسس دينية بل على أسس لا دينية مختلفة سواء كانوا مفكرين أحرارًا أو ماسونيين أو شيوعيين أو أي تيار فكري أو فلسفي أو روحي آخر. تمثل اثنتان من أكبر جامعات بلجيكا هذا النموذج التعددي المبني على «أركان» المجتمع البلجيكي: جامعة بلجيكا الحرة ـ وهي على صف المفكرين الأحرار ـ وجامعة لوفين الكاثوليكية. أما بالنسبة للبعد الثالث ـ أي نقد الدين على أساس أنه نوع من إقصاء الآخر ـ فهو أيضاً موجود في كلي البلدين ولكن بدرجات متفاوتة وضمن منظمات معينة ويوجد ضغط بين فهم ليبرالي للعلمانية كحيادية عادلة تجاه المعتقدات الدينية واللادينية بما في ذلك الإلحادية من ناحية، وبين تصور العلمانية كاستقلال تام من جميع الدوائر الدينية وإيديولوجية محاربة للأديان. أعتقد شخصيّاً أن هذا البعد الأخير لم يتلاش كليّاً من الحالة الفرنسية وما فتئ يظهر من وقت إلى آخر كما كان الحال في السنوات الأخيرة مع «الانتهاكات الطائفية» (dérives sectaires) ـ وهو التعبير المستخدم للإشارة إلى التلقين العقائدي وإقصاء الآخر ـ وكذلك في القضايا التي أثيرت حول الإسلام[1]. كانت النتيجة أن عاد نوع من الإلحاد المتشدد إلى الظهور ـ رغم أن هذا التطور في الأحداث لا يزال محدوداً إذا أخذنا جميع المعطيات بعين الاعتبار.

وبينما لا تعترف الحكومة الفرنسية ولا تمول أي دين فالدولة البلجيكية تعترف بعدد من الأديان وتدعمها؛ وبينما يميز ريك تورفز من جامعة لوفين بأن «النظام البلجيكي يرسم حدوداً واضحة بين الدولة والدين» و«تتقبل استقلالهما عن بعضهما البعض» فإنه يقترح أن تمارس الدولة البلجيكية «الحياد الإيجابي» تجاه الأديان من خلال الاعتراف بعدد منها وتمويلها أيضا[2]. حين افتتح الوزير الفلمنكي غيرت بورجوا مؤتمراً جامعيّاً مؤخراً فقد بين هذه النقطة بقوله[3]: «الحياد لا يعني أن من

[1] ـ «The paradoxes of Laïcité in France» in The Centrality of Religion in Social Life. Essays in Honour of James A. Beckford (Edited by Eileen Barker), Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 4154.

[2] ـ Rik Torfs, «Eglise, Etat et laïcité en Belgique. Remarques introductives», in Le financement des cultes et de la laïcité : comparaison internationale et perspectives (edited by Jean ـ François Husson), Namur, les editions namuroises, 2005, pp. 1617.

[3] ـ Geert Bourgeois, Toespraak van Viceminister ـ president en Vlaams minister van Bestuurszaken, Binnenlands Bestuur, Inburgering, Toerisme en Vlaamse Rand, Gent, dinsdag 9 maart 2010, p. 11.

الواجب على السلطات العامة ألا يكون لها علاقة بالمنظمات الدينية أو الفلسفية ولا يتعارض مع الدعم المالي للكنائس أو لأي مؤسسات دينية أو فلسفية أخرى بقدر ما يتعارض مع دعم النشاطات الاجتماعية التي تقوم بها الكنائس أو أي من المنظمات ذات التوجهات الدينية أو الفلسفية».
لكن من الأمور التي تهمنا هنا أنه وبجانب المسميات الدينية الستة (الكاثوليكية، البروتستنتية، الأنجلكانية، الأرثوذكسية، اليهودية، الإسلام) فإن الدولة البلجيكية تعترف أيضا وبحسب القانون الصادر في 21 حزيران 2001 بـ «المجتمعات الفلسفية التي لا تحمل صفة دينية»؛ وهو ما أسمته بلجيكا «العلمانية المنظمة» وما يجعل عالم الاجتماع كلود جافو يقول بأن العلمانية تمثل «العقيدة السابعة المعترف بها»[1] في بلجيكا. ففي الجيش أو في السجن يمكن لأي مواطن أن يطلب رجل دين كاثوليكي أو بروتستنتي أو يهودي أو مسلم... أو «إنساني» (أي لا يحمل صفة دينية). جامعة لوفين الكاثوليكية جامعة عامة بشكل كامل كما هو الحال في جامعة بروكسل الحرة المتأثرة بالفكر الحر بل والماسونية. بعبارات أخرى فلا تعتبر العلمانية في بلجيكا كالإطار الشامل للمجتمع بأسره بل تعامل كوجهة نظر غير دينية إلى العالم، أي كبديل فلسفي محدد يعادل في حق متبعيه كونه «ديناً». لاحظ العديد من المراقبين أن الاعتراف المنظم بالعلمانية، ثمّ التمويل التالي لها، كان له أثر لا يخلو من المفارقة إذ عزز النظام البلجيكي المعترف بالأديان والممول لها أيضاً.

توفر المادة الرابعة والعشرون من الدستور البلجيكي والمتعلقة بالتربية والتعليم الأساس لاحترام المفاهيم الفلسفية أو الدينية ضمن الحياة الخاصة والعائلية في نظام تربوي تنظمه المجتمعات اللغوية (الفرنسية والفلمنكية والألمانية):

1ـ التعليم حر؛ أيُّ إجراءٍ وقائي ممنوع؛ ولا يمكن قمع المخالفات إلا بحسب قانون أو مرسوم حكومي.

يقدم المجتمع خياراً حرّاً أمام الأهالي.

يعترف المجتمع بالتربية المحايدة. إنّ الحياد يعني، خصوصًا، احترام المفاهيم الفلسفية أو الأيديولوجية أو الدينية لدى الأهالي والطلاب.

تعرض المدارس،المُنظَّمة من قبل السلطات العموميّة، وحتى آخر مدّة التعليم الإلزامي، خيارين: تعليم إحدى الأديان المعترف بها أو تعليم أخلاقي لا طائفي (لا ديني).

[1] ـ Claude Javeau, «La laïcité ecclésialisée en Belgique», in Des maîtres et des dieux. Ecoles et religions en Europe (edited by Jean ـ Paul Willaime with the collaboration of Séverine Mathieu), Paris, Belin, 2005.

2 ـ [...]

3 ـ [...] لجميع الطلاب في عمر المدرسة حق التعليم الأخلاقي أو الديني على حساب المجتمع.

وحتى قبل قانون 12 حزيران 2002 بكثير فقد أتاح تنظيم العلمانية بجانب الأديان المجال أمام المدارس الرسمية في بلجيكا كي تنظم «التعليم الفلسفي» (أو تعليم مواضيع «وجهات النظر حول العالم» (levensbeschouwelijke vakken) كما يسميها البلجيكيون الناطقون باللغة الهولندية) وأمام الطلاب وعوائلهم كي يختاروا بين التعليم الديني لإحدى الطوائف (أساساً :الكاثوليكية أو البروتستنتية، اليهودية أو الإسلام) وبين تعليم أخلاقي لا طائفي (لاديني). بالنسبة للمسألة العلمانية فمن المثير للاهتمام أن نلحظ هنا التسمية الغامضة: «التعليم الأخلاقي اللاّطائفي (اللاديني)»؛ فهل يعني هذا تقديم التعليم الأخلاقي المتعلق بالحد الأدنى من القواسم المشتركة في مجتمع تعددي ـ أي نوع من التعليم حول المواطنة والديموقراطية يتم فيه التعريف عن الحقوق والواجبات في مجتمعات تتميز بالاستقلال بين الدولة والدين وحقوق الإنسان والحرية الفردية مع احترام جميع الرؤى الكونيّة؟ أم هل يتعلق الأمر بتعليم فلسفة أخلاقية معينة هي «الفكر الحر»؟ مع أنه لا يطلق اسم «التعليم الأخلاقي العلماني» على «التعليم اللاّطائفي (اللاديني)» ولكن بحسب «مركز العمل اللائكي» فإنها تشير إلى البحث الحرّ (الفكر الفلسفي النقدي) وهي «الرابط الوحيد بين العلمانيّة والشباب»[1]. من المفيد جدّاً أن ننظر في ردات الفعل المختلفة في والونيا والفلاندرز بالنسبة للطلبات التي تقدمت بها عائلات شهود يهوه لكي تستثنى من «التعليم الأخلاقي اللاطائفي (اللاديني)» بما أن هذه العائلات وبسبب عدم انتمائها لأي من الطوائف الرسمية لم ترغب في أن يتلقى أولادها دورساً أخلاقية لا دينية. ففي والونيا رفض طلب الاستثناء على أساس أن نظام «التعليم الأخلاقي اللاطائفي (اللاديني)» لا يُعلم الأطفال أي نظام أخلاقي معين بل الأسس الأخلاقية المشتركة بين الجميع؛ أما الفلاندرز فعلى العكس من ذلك قد سمحت بهذا الاستثناء على أساس أن «التعليم الأخلاقي اللاطائفي (اللاديني)» يتضمن دورساً أخلاقية في الفكر الحر وأن الاستثناء يتناسب مع حق العائلات في حرية اختيار التعاليم الدينية أو الفلسفية التي تتوافق مع تطلعاتهم. من خلال هذا المثال يمكننا أن نرى كيف يشكل النظام البلجيكي وبدون شك مشكلة بالنسبة للأقليات الدينية ذات الأعداد القليلة لدرجة أنه لا يمكن

[1] ـ Jean ـ François Husson, Caroline Sägesser, La reconnaissance et le financement de la laïcité (II), Centre de recherche et d'information socio ـ politiques, Courrier hebdomadaire 2002, no. 1760, p.36.

أخذها بعين الاعتبار لتنظيم صفوف دينية خاصة بهم (ويشمل هذا أيضاً البوذيين وأتباع الحركات الدينية الجديدة...).

بالإضافة إلى ذلك فإن مناهج الدراسية الفلسفية المختلفة سواء كانت دينية أو لا جميعها تزعم أنها تتبع سبلاً مختلفة للوصول إلى أهداف مشتركة؛ وهكذا فإذا قرأنا منشور حكومة المجتمع الفرنسي في بلجيكا تحت عنوان «مناهج الصفوف في الأخلاق والدين ـ أماكن التعليم» فسوف نجد العبارات التالية[1]:

«سواء أشار البشر إلى تجربة دينية أو ذكرى شعب أو إلى ثقافة علمانية فإنهم جميعاً لا يزالون يواجهون الأسئلة الأساسية نفسها. فالولادة والحياة والموت لا تزال تطرح عليهم الأسئلة الميتافيزيقية الكبرى نفسها. كما أن اللامساواة الاجتماعية والحرمان من الديموقراطية والجرائم ضد الإنسانية جميعها تفرض متطلبات جديدة للعدالة. كما أن التقدم في مجالات التكنولوجيا والطب والجراحة والعلوم الوراثية جميعا تطرح علينا قضايا أخلاقية.

بغض النظر عن القيم التي يحملها كل واحد منا حتى نتميز بها في أنفسنا فجميعنا نود التأكيد على عدد قليل من المثل التي تجمعنا في الغاية نفسها:

ـ ديناميكيات التحرير بما في ذلك تحرير الفكر حيث يتجلى تقزيم كيان الإنسان أو إفقاره أو قمعه أو نفيه.

ـ سعي لا يعرف الكلل إلى السلام والأخوة والعدالة والصداقة والمحبة.

ـ تطوير الالتزام الديموقراطي من خلال تعليم وتعلم الحوار والتسامح والاحترام المتبادل في ما يتعلق بالفروقات.

ـ تربية في المواطَنة من خلال الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها.

يجب أن تتمركز المدارس حول الإنسان؛ مناهج صفوف الأخلاق والدين هي أماكن تربوية تُعزّز الإندماج في مجتمع تعددي، مع احترام جميع العقائد الفرديّة. ومن خلال العمل التربوي المناسب تساعد على محاربة عدم الاكتراث والتعصب والدوغمائية وعدم التسامح والعنف والسلبية وجميع الأمراض المجردة للإنسان من إنسانيته في أيامنا.

[1] ـ يقدم هذا المنشور في نهايته ستة عناوين للتربية الأخلاقية في: الأخلاقيات غير الدينية (مركز العمل اللائكي)، الدين الكاثوليكي، الدين اليهودي، الدين البروتستنتي، الدين الإسلامي، الدين المسيحي الأرثوذكسي.

حتى ننهي القضية البلجيكية ونعرض كامل تعقيداتها دعونا نلاحظ أن «اتحاد بلجيكا البوذي» طلب سنة 2006 أن يعترف به لا كديانة مستقلة بل كـ «فلسفة نحو الحياة لا تحمل صفة دينية»؛ لو انضم البوذيون إلى المفكرين الأحرار والماسونيين والعقلانيين في «الركن العلماني» لربما خفف ذلك وبشكل مستمر من أهمية هدفهم في تقديم بديل عن الدين. أما بالنسبة لمناهج صفوف الأخلاق اللاطائفية (اللادينية) ومن حيث اعتبارها كمناهج علمانية، فهل يمكننا اعتبار الأخلاقيات البوذية أخلاقيات علمانية؟

توجد فائدة كبيرة في تعقيد النظام البلجيلي من حيث إنّه يدفعنا لأن نطرح بعض الأسئلة الجيدة حول العلمانية، ويمكننا أن نرى ذلك أيضاً في مجال التمويل الحكومي لـ «العلمانية المنظمة» كما أظهر ذلك جان فرانسوا هاسون وكارولين ساغيسر[1]. إذا كانت الدولة تمول المعتقدات التي تعترف بها فعليها أن تكون قادرة على أن تخصص بعض مصادرها لمعتقدات مختلفة على أساس الأهمية العددية؛ ويثير هذا بدوره تساؤلاً جسيم الأهمية: كيف يعد الواحد «شريحة اجتماعية»؟ هل سيشمل هذا جميع من يُعرِّفون عن أنفسهم على أنهم لا يتبعون ديانة معينة أم سيشمل فقط المفكرين الأحرار والعلمانيين المتشددين؟ سنعود إلى هذا السؤال من وجهة نظر اجتماعية عامة.

3) العلمانية الأوروبية كمبدإ حياد وحرية عام:

إذا أخذنا «ميثاق الاتحاد الأوروبي للحقوق الأساسية» الذي اعتمدته القمة الأوروبية في نيس في 1 كانون الأول 2000 وبالإضافة إلى «إتفاقية لشبونة» التي دخلت حيز التنفيذ في 1 كانون الأول 2009 فإنا نجد أن أيّاً منهما لا تذكر العلمانية ولكن «الحريات» وخاصة الحرية الدينية و «الميراث الديني والإنساني» و «الكنائس» و«المجتمعات الدينية» و«المنظمات الفلسفية التي لا تتمتع بصفة دينية». نلاحظ أولاً في هذه النصوص أنها أخذت بعين الاعتبار وبالإضافة إلى الأديان المعتقدات الفلسفية واللادينية. وهكذا نرى أن إتفاقية لشبونة ذكرت في مقدمتها كلاًّ من «الميراث الديني» و«الميراث الإنساني» (العلماني أو اللائكي) في أوروبا:

«مستلهمين من التراث الأوروبي الثقافي والديني والإنساني والذي تطورت منه القيم العالمية لحقوق الإنسان التي لا تقبل الانتهاك ولا التغيير بالإضافة إلى الحرية والديموقراطية والمساواة وحكم القانون».

تنص اتفاقية لشبونة في مكان آخر في المادة التي أعيدت تسميتها إلى 16ج:

---

[1] ـ Jean ـ François Husson, Caroline Sägesser, La reconnaissance et le financement de la laïcité (II), Centre de recherche et d'information socio ـ politiques, Courrier hebdomadaire 2002, no. 1760, p.50.

1ـ يحترم الاتحاد ولا يتحيّز ضدّ الوضع الذي عرفه القانون الدولي للكنائس والروابط أو المجتمعات الدينية الموجودة في دوله الأعضاء.

2 ـ يحترم الاتحاد و الدرجة نفسها الوضع الذي عرفه القانون الدولي للمنظمات الفلسفية غير المعترف بها رسميّاً كطوائف دينية.

3 ـ من خلال الاعتراف بهويتهم ومساهمتهم الخاصة سيحافظ الاتحاد على حوار مفتوح وشفاف ومنتظم مع هذه الكنائس والمؤسسات

إنّ الفقرة الثانية من هذه المادة التي أضيفت بناءً على طلب خاص من البلجيكيين تشير إلى «المنظمات الفلسفية غير المعترف بها كطوائف دينية»، أما الفقرة الثالثة التي تتحدث عن «حوار مفتوح وشفاف ودوري مع هذه الكنائس والمنظمات» فهذا يشمل أيضاً وكما تشير إليه كلمة «منظمات» إلى مناظير فلسفية علمانية إلى الحياة. وهكذا يبدو أن العلمانية قد شُملت من حيث بعدها الثاني، أي كمعتقد فلسفي بديل عن المعتقدات الدينية.

بالنسبة لـ «الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية» سنة 1950 فهي تؤطر من خلال المادة التاسعة مبادئ حرية الفكر والضمير والدين من غير أن تذكر العلمانية:

1 ـ لكل واحد حرية الفكر والضمير والدين؛ هذا يشمل الحرية لتغيير دينه ومعتقده كما يشمل الحرية في أن يقوم لوحده أو مع مجموعة في العلن أو في حياته الخاصة بإظهار هذا الدين أو المعتقد في التعبد والتدريس والممارسة والإتباع.

2 ـ لا مانع أمام حرية الشخص بأن يظهر دينه أو معتقداته إلا الحدود التي يفرضها القانون والضرورية في مجتمع ديموقراطي لغاية السلامة العامة أو لحماية النظام العام والصحة أو الأخلاقيات أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

وبروتوكول إضافي يتعلق بالتعليم:

لا يمُنع أي شخص من حق التعليم. في ممارسة الدولة لأي وظائف بالعلاقة مع التربية والتعليم ينبغي أن تحترم حق الوالِدين في التأكد من أن هذه التربية وهذا التعليم يتوافقان مع قناعاتهم الدينية والفلسفية.

وهكذا فلم يأت أي نص من النصوص الثلاثة السابقة على ذكر كلمة «العلمانية»، فهل تم إهمال حقيقة ما تغطيه العلمانية؟ ليس الأمر كذلك أبداً. الاتحاد الأوروبي المؤلف من 27 دولة علمانية سواء كان ذلك في تطوير سياساته أو في إداراته: لا توجد أي علاقة مؤسساتية بين هذه السياسات والإدارات وبين أي نظام

ديني أو فلسفي ولا تمتلك هذه الأنظمة أي سلطة على عمليات اتخاذ القرار ضمن الاتحاد الأوروبي. بل يوجد فصل بين الكنائس والسلطات العامة الأوروبية بشكل يتوافق مع المبادئ العلمانية الثلاثة الكبرى:

3 ـ حرية الضمير والفكر والدين والتي تشمل حرية أن يكون لدى الفرد دين أو أن لا يكون لديه دين وكذلك حريته في أن يغير ديانته وفي أن يمارس ديانته ممارسة لا تخضع إلا لاحترام القانون والديموقراطية وحقوق الإنسان.

4 ـ الحقوق والواجبات المتساوية بين جميع المواطنين بغض النظر عن معتقداتهم الدينية أو الفلسفية؛ أو بكلمات أخرى: عدم تمييز الدولة والسلطات العامة بين المواطنين على هذه الأسس.

5 ـ استقلال الدولة والأديان عن بعضهما البعض والذي يعني وبنفس الدرجة حرية الدولة من الأديان وحرية الأديان من الدولة (ضمن إطار القانون والديموقراطية).

لقد ترسخت هذه المبادئ العلمانية العامة في المؤسسات على المستوى الأوروبي وبشكل شامل أيضاً ولكنها تظل علمانية تحترم مستويات مختلفة من العلاقات بين الدولة والكنيسة السائدة في الدول الأعضاء[1]؛ ولكن حتى لو اعترفت العلمانية الأوروبية بوجود الأديان في المحيط العام فإنها لا تعطيها أي سلطة قانونية أو أي دور ضمن مؤسسات الدولة وتظل هذه الأديان مع الاعتراف بها على مختلف أطيافها، أمراً عائداً إلى المجتمع المدني. فهي إذن علمانية اعتراف بالتنوع وحوار معه تمنع قيام علاقة مؤسساتية بين مؤسسات الاتحاد الأوروبي وأي دين؛ والاتحاد الأوروبي كمؤسسة وعلى جميع الصعد الأخرى علماني بدرجة أكبر من أي دولة من الدول التي تؤلفه لكن وكما قلنا فإن علمانيته علمانية اعتراف وحوار تتيح المجال أمام «حوار مفتوح وشفّاف ومنتظم» سواء مع الأديان أو مع نظم الاعتقاد العلمانية؛ ولذلك تجمع العلمانية على المستوى الأوروبي بين مبدإ حياد المؤسسات العامة تجاه الأديان ومبدإ عام من الاستقلال بين المحيطين السياسي والديني/ الفلسفي مع الاعتراف ـ بجانب الأديان ـ بوجهات النظر العلمانية نحو العالم.

4ـ العلمانية كتصور لا ديني للإنسان والعالم

إن السؤال المطروح هنا هو عن المكان الذي يجب أن يعطى لوجهات النظر اللادينية إلى العالم

[1]ـ أنظر دراستنا:

"European Integration, Laïcité and Religion", in Religion, Politics and Law in the European Union (Edited by Lucian N. Leustean and John T.S. Madeley), London and New York, Routledge, 2010, pp. 1729. See also our publication Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue, Lyon, Editions Olivétan, 2008.

ـ أو إلى النزعات الإنسانية العلمانية ـ إذا ما سلمنا أن إحدى أشكال النزعة الإنسانية العلمانية فيها خير مشترك بين الجميع سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين (أي أن العلمانية ليست حكراً على الأشخاص ذوي النزعات الإنسانية / العلمانية) ويجب أخذ الاعتقادات اللاأدرية والإلحادية بعين الاعتبار إذا كانت منظمة اجتماعيّاً. يمكن لهذا أن يحصل من خلال المنظمات العلمانية كما هو الحال في بلجيكا أو أن تدرج المجتمعات اللادينية نفسها بشكل قانوني (مثل الأديان) كما هو الحال في ألمانيا. تبدو البدائل إما الدعوة إلى تنظيم النزعات الإنسانية العلمانية والاعتراف بها ودمجها بجانب الأديان كوجهات نظر علمانية إلى العالم تدعوا إليها جماعات ومنظمات ذات نزعة علمانية وإما اعتبار أن الإنسانية العلمانية وناشطيها ذوي النزعة العلمانية يمثلون رؤية أشمل وأعم وفي هذه الحالة ستمنع التصورات الدينية من أن تمتلك بعداً شموليّاً بالقوة وستكون المخاطرة في هذه الحالة الأخيرة أننا سنعتبر النزعات الإنسانية العلمانية الفلسفة التي تشمل جميع المجتمع، أما النزعات الإنسانية الدينية فسوف تمثل مجرد آراء معينة فيه ـ بينما يمكننا أن نجادل وبالمقابل أن النزعة الإنسانية العلمانية مجرد وجهة نظر معينة أخرى وأن الإنسانية المشتركة والعامة والتي تشير إليها أوروبا هي تلك الغنية بكل من«الميراث العلماني» و«الميراث الديني». وهذا هو السبب الذي لأجله اقترحت أن نخصص مصطلح «الإنسانية اللائكية» للإشارة إلى إطار مرجعية كل من أتباع الديانات والعلمانيين والإطار العام للعيش المتناغم في أوروبا تعددية. مرة أخرى نجد هنا مفهومين متميزين تماماً للعلمانية كلائكية: اللائكية كالخير المشترك سواء للمؤمنين أم غير المؤمنين؛ وكذلك اللائكية كوجهة نظر علمانية إلى العالم بديلة عن الأديان تحملها منظمات ودعاة يروجون لها سواء كانوا ناشطين عقلانيي النزعة أو مفكرين أحرارًا أو علمانيين؛ وإذا كان لكل من التعبيرين عن اللائكية وجوده وشرعيته فلا يمكن للائكية الأوروبية إلا أن تكون شاملة للكل تدمج جميع مصادر النزعة الإنسانية بغض النظر عن كونها علمانية أم دينية. بهذا المعنى يمكننا أن نقول أن النزعة الإنسانية الأوروبية أقرب إلى «اللائكية» منها إلى العلمانية فليست هي الامتياز الحصري لا للعلمانيين ولا للدينيين لأنها تدمج كلاًّ من النزعات الإنسانية الدينية مع تلك العلمانية[1]. من وجهة النظر هذه من المهم أيضاً أن نبذل أقصى الجهود ونتعامل بأدق ما يمكن مع الإحصائيات

[1]ـ ولذلك فإن التحدث عن النزعة الإنسانية اللائكية (humanisme laïque) في اللغة الفرنسية له ميزة أنه يشمل النزعات الإنسانية العلمانية والنزعات الإنسانية الدينية إذ تعتبر أن التصورات العلمانية للإنسان والعالم تمثل ـ بالإضافة إلى نظيراتها الدينية ـ واحدة من الكثير من وجهات النظر نحو العالم. وكذلك فلها ميزة أنها توازي التصورات الأنجلو ـ ساكسونية والتي تعرف أصحاب وجهات النظر العلمانية نحو العالم على أنهم أصحاب نزعة إنسانية علمانية. أصر هنا على أن العلمانية كلائكية ليست ميزة حصرية للعلمانيين ولا يجب أن تتماهى مع جانب واحد هو وجهات النظر العلمانية نحو العالم بل هي صالح مشترك لكل من المؤمنين والملحدين وهي بطبيعتها ليست ضد الدين ولا معه.

التي تشير إلى الانتماءات الدينية في أوروبا إذ إنه وأثناء عمليات المسح الإحصائي لا يمكننا أن نعتبر تلقائيّاً الأشخاصَ، الذين يعرِّفون عن أنفسهم أنّهم بلا ديانة، أصحابَ نزعة إنسانية علمانية وكأنهم قد أعلنوا عن كونهم «ناشطين علمانيين» فقط لأنهم أعلنوا عن كونهم بلا ديانة. من وجهة النظر هذه علينا أن نحجز علامة «إنساني علماني» لهؤلاء الذين يعلنون صراحة عن كونهم ملحدين أو لا أدريين. لاحظ هيوبرت دوتيير في دراسة أجراها حول «الفكر الحر والماسونية والحركات العلمانية» في بلجيكا أنه «يوجد فرق كبير بين عدد الناس الذين لا ينتمون لأي كنيسة أصلاً وعدد الناس الذين يشاركون في رابطات المفكرين الأحرار»[1]؛ فعدم كون الشخص صاحب دين ليس كافياً حتى يعتبر «مفكراً حرًّا» إذ ليس هذا الأمر توزيعاً ذا مجموع صفري بحيث ما تخسره الأديان تربحه العلمانية فيجب علينا أن نعتبر الأشخاص الذين يعرفون عن أنفسهم أنهم بدون دين أو بدون أي انتماء فلسفي محدد كأشخاص غير مكترثين بدون أي معتقد يمكننا تمييزه لا على المستوى الديني ولا على المستوى الفلسفي لكن لهذا السؤال أهمية أكبر عند الخط الدقيق والسهل العبور الذي يفرق بين «المؤمنين المتشككين» الذين يعرفون عن أنفسهم أنهم ينتمون إلى ديانة معينة أو «المتشككين المؤمنين» الذين يعرفون عن أنفسهم أنهم بدون دين ولكنهم في الوقع ينتمون إلى مذاهب معينة مختلفة يهتمون من خلالها بالوصول إلى إجابات حول تساؤلاتهم الروحية فلا يمكننا إذن أن نأخذ «العلمانية» كمنظور فلسفي علماني بديل عن الأديان إلا إذا أظهرت نفسها بوضوح من خلال منظمة وقاعدة اجتماعية من الأعضاء.

5) العلمانية كنقد للدين[2]

كانت الانتقادات الفلسفية والعلمية والسياسية للدين ـ وإلى حد ما لا تزال ـ بُعداً جوهريّاً وبنيويّاً من الحداثة الأوروبية؛ وقد ترافقت هذه الانتقادات مع معاداة للمؤسسات الدينية، نتجت عن الحرية، لم توفر لا الدين ولا ممثليه من الإساءة. تطورت هذه النزعة المعادية للمؤسسة الدينية في البلاد الكاثوليكية تحديداً ووجهت خصوصاً إلى الرهبان وقد تركت أثرها الدائم في شكل النظرة إلى الدين على أنه معاد لتقدم العلم والحرية وتطور الأخلاقيات وقد أصبحت هذه النزعة سمة من

[1] ـ Hubert Dethier, «Libre pensée, franc_maçonnerie et mouvements laïques», in La Belgique et ses dieux.Eglises, mouvements religieux et laïques (edited by Liliane Voyé, Karel Dobbelaere, Jean Remy, Jaak Billiet), Louvain_la_Neuve, Cabay, Recherches sociologiques, 1985, p. 31.

[2]ـ نحن مدينون في النقاط التي سنأخذها بعين الاعتبار من الآن فصاعداً للدراسة التالية:

Philippe Portier's study: «La critique contemporaine du religieux. Essai d'interprétation», in La liberté de critique (edited by Danielle Corrignan-Carsin), Paris, LexisNexis, Litec, 2007, pp. 141 - 146.

سمات الحداثة كحركة محو للتقاليد والسير إلى مستقبل أفضل دفعتها إيديولوجيات التقدم سواء كانت يمينية أو يسارية. أساءت هذه النزعات المعادية للمؤسسة الدينية إلى ممثلي الأديان أكثر مما أساءت إلى الأديان نفسها وقد تركت أثرها الدائم في رؤية الحرية كنوع من أنواع التطور الذاتي. ولكن وكما لاحظ فيليب بورتيير[1] فقد «تغير هذا الإجماع حول الحرية خاصة بين نخب الفنانين ورجال الأعمال (**وعليَّ أن أضيف أيضاً أنها تغيرت بين مشاهير وسائل الإعلام**)؛ ففي السابق كانت المقاربة نحو الحرية هي «حرية تطوير النفس» والتي كانت لتقود صاحبها إلى انقطاع عن «الأنا الداخلي» نحو عقل كلي منفتح على التغيير؛ ولكنها غالباً ما تُفسَّر الآن على أنها الغياب الكامل للقيود مما يتيح المجال أمام أي شخص أن يسعى لأن يشبع مصالحه الشخصية ورغباته دون أدنى اعتبار للناس الآخرين». وهكذا وكما يشرح فيليب بورتيير تغيرت «المعاداة للمؤسسة الدينية كنوع من الانعتاق من القيود القديمة» بإدانة السلطات الكنسية إلى «معاداة المؤسسة الدينية كنوع من الاستفزاز» يتجه إلى التعبير المسيء للرموز الدينية. بحسب ما قاله فيليب بورتيير تتميز «معاداة المؤسسة الدينية كضرب من السخرية» التي تتميز بها حداثتنا المفرطة بثلاثة عناصر:

(1)ـ تغير المحتوى أصلاً: فلم تعد معاداة المؤسسة الدينية المسيحية تتوجه مثلاً ضد المؤسسات الكنسية وجشع وتعصب تسلسل قيادتها الهرمي بل أصبحت موجهة نحو رمز السيد المسيح إن لم تكن موجهة ضد الإله نفسه!

(2)ـ بينما كانت معاداة المؤسسة الدينية تجد تعبيرها الأفضل على أوراق الفلاسفة والمفكرين فإنها اليوم تعبر عن نفسها أكثر فأكثر من خلال الصور إذ إن «سمتها البارزة ليست التفسير والبيان بل الاستفزاز والاستثارة».

(3)ـ بينما كانت الكاثوليكية هي العدو المحدد لهذه النزعة فقد أصبح الإسلام هو الهدف الذي تتوجه إليه (وإن عادت أشكال معينة من معاداة الكاثوليكية إلى الظهور). كذلك يميل أصحاب هذه الدعايات إلى اختلاس السمات البارزة في بعض أديان الشرق الأقصى مثل بوذية زن مثلاً.

معاداة المؤسسة الدينية كضرب من ضروب الانعتاق لا تزال موجودة بغض النظر عن هذه التغيرات. وهي تمثل تياراً من تيارات انتقاد الدين في المجمل أو دين محدد يعبر عن عنصر بنيوي في المجتمعات الحديثة التي تضمن حق الحرية الدينية من ناحية (ضمن حدود الديموقراطية وحقوق الإنسان) والحرية لنقد الدين بالمقابل أو لأن يقوم شخص ما بتغيير دينه أو حتى أن يتخلى عن

[1]- **Philippe Portier, art. cit., p. 151 - 152.**

الانتماء الديني بالكلية. دعونا نلاحظ ببساطة أن هذه النزعة المعادية للمؤسسات الدينية قد عادت إلى نشاطها من خلال إعادة تأكيد الهويات الدينية وخاصة في توجهات عقادية تقليدية أو كاريزماتيكية وكردة فعل لبعض الأخبار العالمية التي عُكِست في طرق معينة في إظهار الدين الإسلامي. ولكن على العموم فمعاداة المؤسسات الدينية كضرب من ضروب الانعتاق فقدت زخمها مع تقدم العلمنة بحيث ذهب بعض المراقبين إلى اعتبار أن الدين فقد زخمه إلى الأبد («من غير المفيد أن نقوم بفعل المزيد)؛ لكن حين واجه هؤلاء المراقبون إحياء الهويات الدينية في أوروبا كما هو الحال في بقية أنحاء العالم وتنبهوا إلى حقيقة أن الأديان عادت لتحمل مُثلاً ومعايير مختلفة عن المجتمع العلماني خشي البعض حتى عودة سلطة المؤسسات الدينية وربما إعادة النظر في العلمانية (كما هو الحال في فرنسا).

الحداثة المفرطة:

طالما يظل الدين «معلمناً» ومنخفض النبرة ستظل النزعات المعادية للمؤسسات الدينية القائمة على الانعتاق نائمة ولكنها تستيقظ اليوم مثل الأديان التي تريد معارضتها، ومن الأمثلة الجيدة لهذا الجدل الدائر حول ارتداء الحجاب الإسلامي في المدارس أو النقاب في المناطق العامة خاصة وأن الأمر من الزاوية العلمانية يتعلق بحقوق المرأة ولطالما كان وضع المرأة نقطة حساسة في المواجهة بين وجهات النظر الدينية والعلمانية. بالنتيجة لا يزال لدينا صراع متكرر بين الحداثة التحررية والأديان تتجلى فيه بشكل أكبر معاداة المؤسسات الدينية من حيث التواصل لإيصال أنواع معينة من النقد الديني في إطار الجدل العام.

ولكن يوجد المزيد كما يوجد شيء آخر، يوجد المزيد في هذه المعاداة للمؤسسات الدينية التي تتخذ طابع الاستفزاز والسخرية التي وسمت الحداثة المفرطة للفرد المتحرر المعاصر الذي يرى أن حريته وخصوصاً حرية تعبيره هي فقدان أي قيود على حقه المطلق في فعل أو قول ما يحلو له من غير اعتبار للآخرين. إن معاداة المسيحية الموجودة في بعض موسيقى الروك أند رول الجديدة (الميتال الأسود) ممتعة وفنية بلا شك ولكنها ألهمت أيضاً بعض الأفراد كي يحرقوا الكنائس ويدنسوا القبور. قال فرانسوا بويسبفلاغ[1]: «لقد اختار المجتمع الفرنسي ـ وهذا أمر حديث نسبيّاً ـ أن يتخلص أو أن يقول بأنه يود أن يتخلص من أي نوع من الرقابة على الصور أو تقريباً أن نصل إلى ذلك. فنجده الآن يراقب فكرة الرقابة ويعتبر أن التجديف فكرة فقدت معناها إلا إذا أعلنا بشكل عال وواضح أن نمنعها في ظروف مثل تلك التي نمر بها الآن. كان من المستحيل علينا تجنب الكثير من المآسي لولا رقابة الأفراد على أنفسهم إذ إن هذه هي الرقابة الوحيدة المتبقية وأتمنى أن تجد

[1] ـ François Boespflug, op.cit., p. 190.

هذه الرقابة مصدراً آخر لوجودها بدلاً من الخوف». إذن أفليس من الخطر هنا أن نبدي ملاحظات تسيء إلى الآخر أو ما تعتبره المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان تعبيرات «لا تساهم بأي شكل في نقاش عام يمكن له أن يخدم التقدم في شؤون الإنسانية»[1]. ففي معاداة المؤسسة الدينية عن طريق السخرية والاستفزاز أليس الفاعل يُعبر عن نفسه بشكل أكبر ويتواصل بشكل أقل؟ أليس الذي يدنس المقدسات يفعل ذلك بغرض إرضاء نفسه قبل كل شيء؟ في هذا النوع من معاداة المؤسسة الدينية ألا يدنس هؤلاء بغرض التدنيس فقط ومن أجل لذة التعدي على الآخرين؟ إن هدف معاداة المؤسسة الدينية كنوع من السخرية والاستفزاز هو الإساءة إلى حساسيات الآخرين الدينية وهو نقد مستفز بشكل مقصود. يكتب فرانسوا بويسبفلاغ قائلاً[2]: «يوجد شيء مؤكد واحد: هو أن المزيد من حرية التعبير هو أمر يسخر من نفسه لأنها تصبح غاية في نفسها وحين تفتقد إلى معرفة ما تعبر عنه فإنها تصبح مجرد حاجة لتوكيد النفس لمجرد توكيد النفس».

إذا انتقلنا من النقد الحديث الذي يهدف للتحرر من السلطة الدينية إلى مجرد نقد متمرد يستهدف الحساسيات الدينية ألا نكون نتتقل أيضاً من النقد الديني العقلاني إلى نقد متمرد للعلمانية المفرطة الحداثة؟ إذا عبرنا عن الأمر بطريقة مختلفة فلن يعود الأمر مجرد مواجهة بين قناعات مختلفة بل صدامًا بين حساسيات مختلفة. إن الضعف الوجودي للحداثة الغربيّة المفرطة يمكن أن يتسبب في نقد مستفز لا مسوغ له لأي دين يتعارض مع الحداثة التحررية اجتماعيّاً وسياسيّاً وفكريّاً.

كما قلنا يوجد المزيد ويوجد شيء آخر. هذا الشيء الآخر هو أننا اليوم لا نرى فقط نقداً اجتماعيّاً وفلسفيّاً وفنيّاً للدين يعكس بدرجات متفاوتة العلاقة النقدية التي تحتفظ بها الحداثة الغربية مع الدين بل إننا أيضاً نرى انتقادات للحداثة الغربية تنبع من الدين وكما تعتقد عالمة الاجتماع البريطانية غريس ديفي أن «انتقاد العلماني من خلال الرجوع إلى المراجع الدينية يعكس الحداثة بقدر ما تعكسها الانتقادات العلمانية لما هو ديني»[3]. بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الحداثة تواجه

[1] - Cf. Patrice Rolland, «La liberté d'expression. Sectes, liberté de religion et liberté d'expression (arrêt Paturel du 22 décembre 2005», in La France et la Cour Européenne des Droits de l'Homme. La jurisprudence en 2005. Présentation, commentaires et débats, Bruxelles, Bruylant, 2006 (Cahiers du CREDHO n°122006/), p. 133.

[2] - François Boespflug, op.cit., p. 192.

هذا الكاتب ذكرّ كذلك أن الصحيفة الدانماركية التي نشرت الصور المسيئة للنبي محمدﷺ قد فعلت ذلك «لاختبار حرية التعبير في الدانمارك»ص12 .

[3] - Grace Davie, Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World, London, Darton,Longman and Todd Ltd., 2002, p. 161.

تعبيرات دينية ظلت لفترة طويلة مرتبطة مع بيئات ثقافية معينة مثل الحضارة العربية ـ الإسلامية ـ مما جعلها تقع تحت محك ووجهات نظر ثقافات أخرى. إن النقد الداخلي والخارجي للأديان من قبل الحداثة الغربية في هذا العصر المفرط في الحداثة تجلب الأديان إلى المحيط العام مرة أخرى إلى درجة تمس بتفسير إنسانية الإنسان (بما في ذلك قضية حقوق المرأة) والتي عادت إلى مقدمة النقاش العام وأجندات القرار السياسية: مثل الأخلاقيات المتعلقة بالبيولوجيا في قضايا الحياة والموت أو الاستنساخ أو الأسئلة المتعلقة بالمثلية الجنسية والأبوة والأمومة إلخ. إن عودة الدين هذه إلى المحيط العام للجدل الجماعي تعيد طرح الأسئلة حول حدود الدين والحرية الدينية كما تثير سؤال حرية التعبير المتعلقة بالأديان. أعادت عودة الأديان إلى المحيط العام التساؤل حول العلمنة الغربية المفرطة وفي وجهها مُفَارَقة مدّ «المقدس» وجزره. لربما أصبح من غير المحتمل بالنسبة للبعض أن يجد نفسه وجهاً لوجه مع مجموعة من المعتقدات والمدارك «الخالدة» التي يتمسك الناس بها وقد يفسر هذا نزوعهم نحو الاستفزاز دون مبرر و«إعادة اختراع» المقدس من خلال التعدي على ما هو مقدس بالنسبة للآخرين.

يمكن للانتقادات الداخلية والخارجية التي توجهها الأديان إلى الحداثة الغربية أن تساهم أيضاً في حماية النزعة التحررية التي تحملها من النسبوية (relativism) التي أصبحت واسعة الانتشار والتي تهدد كامل إنجازات هذه الحداثة ولكن هذه الانتقادات الدينية للعلمانية تجري أيضاً ضمن النزعة التمردية في عالم الحداثة المفرط في الحداثة بهدف إحداث صدمة في العلمانية الغربية ولمس الحساسيات العلمانية من خلال ـ مثلاً ـ إعادة تأكيد التصورات التقليدية للعلاقة بين الجنسين. إن المشهد المعاصر لا يبدو وكأنه صراع معتقدات بقدر ما هو صراع لنزعات تمردية مختلفة ضمن ثقافة عولمة تعتمد كثيراً على الصور، فالتحول نحو الراديكالية في التعامل مع المقدس يولد بالمقابل تعاملاً راديكاليّاً في الرد عن المقدس؛ ويمكن لعمليات السخرية والاستفزازات التي لا مبرر لها أن تزيل كل شيء في طريقها: الحداثة في بُعْدَيْها العقلاني والتحرّري والأديان كينابيع للحكمة والتسامي الروحي.

الخلاصة

تسود العلمانية المتضمنة للاعتراف بالأديان في أوروبا، أو بكلمات أخرى فأوروبا تحترم استقلال الدولة والدين عن بعضهما البعض وتسعى إلى حماية المبادئ الأساسية مثل الحرية وعدم التمييز التي تعنيها هذه الحرية. تعترف أوروبا إذن بالمساهمات الاجتماعية والتربوية والمدنية التي تقدمها الأديان والمعتقدات وتدمجها جميعاً بالنتيجة في المحيط العام.

بالنسبة للعلمانية / اللائكية فللتكامل الأوروبي نتيجتان: الأولى أنها تقوي الوسائل القانونية للجوء إلى العلمانية وترك أثرها على حقوق الإنسان والمبادئ الأساسية للديموقراطيات الليبرالية والتعددية بغضّ النظر عن الأنظمة القانونية التي تحكم العقائد والخصوصيات العقائدية لكل بلد. إنه نجاح العلمانية وقبولها كمعيار عام، ولا يمكننا هنا أن نهمل ذكر الدور الهام الذي لعبته «الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية» في هذا المضمار. لقد أصبحت مبادئ العلمانية الأساسية جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الأوروبية بينما يظل كل بلد يحترم مختلف أنواع العلاقات بين الكنيسة والدولة القائمة فيها. عدا عن ذلك فالطريقة التي وضعت فيها المؤسسات الدينية والفلسفية بجانب بعضها البعض في بروكسل تشير إلى أن الطريقة التي ينظر فيها إلى العلمانية تظل كتصور فلسفي معين (الفكر الحر أو النزعات الإنسانية الإلحادية) والتي تقف بجانب وجهات النظر الدينية نحو العالم وليس كإيديولوجية عليا تشمل جميع الأديان (كما لدينا في النموذج البلجيكي ـ الهولندي الذي يبني أركاناً تشمل العلمانية كشريحة من المجتمع بجانب شرائح دينية مختلفة). تمثل مؤسسات مثل الرابطة الإنسانية الأوروبية المعتقدات غير الدينية. من خلال الفصل بين هذين الوجهين من العلمانية يمكن لعملية التحول الأوروبي أن تهمش النموذج الفرنسي من اللائكية إذا ظل هذا النموذج جامداً كما هو اليوم ـ ولكن لا يبدو أن هذا النموذج سيظل جامداً. بينما يدرج البناء الأوروبي النموذج الفرنسي ويحوله إلى مؤسسات من خلال سن القوانين والعلمنة فإن هذا البناء أيضاً يساهم في بروز الاعتراف بالتيار العلماني الإنساني كبديل محدد للأديان المختلفة. في بعض أوجه عملية التحول الأوروبي تقوم هذه العملية بتعزيز التصور البلجيكي للعلمانية كخيار فلسفي محدد وهكذا ومن بعض الوجوه فإن النموذج البلجيكي هو الذي ينتشر على المستوى الأوروبي. ورغم عودة الحياة لبعض التيارات اللائكية الفرنسية التي لا تثق في الأديان من وقت إلى آخر وخاصة كردة فعل على المشاكل الطائفية والإسلام لكن الممارسات الفرنسية تصبح أكثر «أوروبية» من خلال التطور نحو العلمانية التي تشكل الاعتراف الاجتماعي بالأديان[1].

[1] ـ للمزيد أنظر إلى دراستنا:

1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions», Archives de Sciences Sociales des Religions no. 129, janvier-mars 2005, pp. 6782-.

وأيضاً:

Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue, Lyon, Editions Olivétan, 2008

أنظر أيضاً:

Philippe Portier: ـ «De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité», in Les mutations contemporaines du religieux, by Jean ـ Robert Armogathe and Jean ـ Paul Willaime (eds.), pub. by Turnhout Brepols, 2003, pp.124; «Laïcité : la fin de l'exception française ?», in L'identité nationale, Cahiers Français (La Documentation Française), no. 342, January ـ February 2008, pp. 5357.

في هذا العصر المفرط في حداثته لم يعد الأمر يتعلق بصدام مباشر بين السلطات الدينية والعلمانية في المجتمع بل إعادة تموضع المجالات السياسية والدينية في مجتمع مصاب بـ«خيبة الأمل». يتكلم يورغن هابرماس من ناحيته عن «العلمنة في مجتمع ما بعد علماني»؛ علينا هنا أن نسأل أنفسنا [1] عما يحدث مع الدين في مجتمعات أوروبا ما بعد المسيحية ومع القناعات العلمانية في المجتمعات ما بعد العلمانية. الديني والعلماني كلاهما يتحركان اليوم ومن الضروري الآن أكثر من أي وقت مضى أن نكسر وهم وجود خط لا يمكن اختراقه بينهما. تدعونا العلمانية المفرطة في المجتمع المعاصر إلى إعادة التقويم لدور القناعات الدينية ومصادرها حتى لو كنا نتمسك بأن المنافع الأساسية في العلمانية هي الصالح العام والخير المشترك بين جميع المؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء. من وجهة النظر هذه تبدو وجهات النظر الدينية والعلمانية نحو العالم كمصادر للقناعة والهوية والأخلاق يجب الاعتراف بدورها في توسعة مجال العيش المشترك.

[1] ـJürgen Habermas, Glauben und Wisssen (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001), Frankfurt am
Main, Suhrkamp, 2001, p. 12.

ثقب العلمانية الأسود

إدغار موران Edgar Morin [*]

يدخلنا الفيلسوف الفرنسي ادغار موران في مطالعة نقدية لتموضوعات العلمنة في المجتمعات الغربية المعاصرة. فهو ينطلق من قضية الحجاب الإسلامي وما دار حوله من جدل، ليبيّن لنا طائفة من العيوب التي تتخلّل مسيرة العلمنة في إدارة المجتمع والدولة.

سينتهي موران في مقالته إلى أن ثقباً أسود بات يتشكل تحت جناح العلمانية، فما الذي يقصده من عبارة "الثقب الأسود"؟

ولنا أن نقرأ مقالته هذه لنقف على قصده من وراء هذا التوصيف.

المحرر

من الملاحظ أنه في مسألة الحجاب، تبرز جميع الآراء المتضاربة مُشَرعنة باسم العلمانية. إن هذه الموانع لم تأت فقط من اختلافات تكتيكية ـ أين نُعيِّن خطّ الدفاع ؟ ـ أو استراتيجية ـ استراتيجية المرونة في مقابل استراتيجية القسوة. تدلّ تلك الموانع بالأخصّ على أننا لا نعلم على وجه الدقّة ما تُشير إليه العلمانية، وأن «ثقباً أسود» تشكّل تحت هذه الكلمة.

بحسب الظاهر فإن معنى كلمة علمانية واضح: إنها العقلانية النقدية التي تتعارض مع العقائد، إنها التعدد الذي يتعارض مع احتكار الحقيقة. وفي صراعها السياسي من أجل المدرسة والدولة كانت العلمانية تُحدّد نفسها في بداية القرن بما يتعارض مع الكنيسة الكاثوليكية. كانت الكنيسة الكاثوليكية تشغل موقعا احتكارياً في التعليم، وتحرص على فرض عقائدها الخاصة في المدينة، ولا تتسامح مع التعدد في حَرَمِها إنها تتماهى مع ردّة الفعل.

---

*ـ فيلسوف فرنسي معاصر.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Le trou noir de la laïcité**

ـ المقال مأخوذ من الموقع التالي: **WWW.Cairn.info/revue le debat-1990- 1- page- 35.htm**

ـ ترجمة: عماد أيوب.

إنّ الأمر الذي لم تكن علمانية الجمهورية الثالثة تَعيه هو أنها كانت تستمدّ طاقتها وحيويّتها ليس من مجرّد فكرة تسامح وتعددية، وإنما في دين غامض كانت تتضمّنه، والذي كان مستتراً بقناع العِلموية والعقلانية. لقد كان ذلك الدينَ الـ«كاثو- لائكي» (catho-laïque) الذي يقوم على ثالوث العناية الإلهية: العقل ـ العلم ـ التقدّم. كان العقل والعلم يتقدّمان جنباً إلى جنب لتعقّب الأخطاء والخُرافات، جالبَين خيراتهما للبشرية جمعاء. أما التقدم فقد أثبته التطور في مجال البيولوجيا وضمنته قوانين علم التاريخ. في الواقع، إن الأيديولوجيا العلموية ذات الطبيعة العقائدية (domgmatique) والمحصورة هي التي أضفت الشرعية على الدين وليس العلم. لقد كان نظاماً مُصَلَّباً ومُقَدَّساً من العقلنة ولا العقلانية (القلقة والناقدة لذاتها بالفطرة) والذي كان شبه مُقدَّس باسم العقل. وكما أخفت الماركسية أسطورتها الدينية عن الخلاص وبرّرتها بحجّة العلموية المادّية، مُتسترِّة بالعقلانية الراديكالية، فإنّ الـ«كاثو ـ لائكية» استترت وتذرّعت على نحو أقلّ ضراوة بثالوث العقل ـ العلم ـ التقدّم.

لكن، شيئا فشيئاً، وخلال هذا القرن (العشرين)، تحوّل العدو الديني الخارجي بينما أصاب التفكّك الدين الداخلي.

من جهة لم تَعُد الكنيسة الكاثوليكية اليوم كما كانت من قبل. إذ تراجعت وباتت تتسامح مع التعددية الفكرية. إنها لم تعد تتماهى مع ردّة الفعل. في الوقت نفسه، أُجبِر عصرنا شيئا فشيئا على اكتشاف أن مفهوم العقل كان يستطيع إخفاء، ليس فقط العقلانية النقدية، بل أيضاً العقلنة البليدة. لقد جرى توضيح ازدواجيات العقل وقصوراته، ليس فقط على يد «اللاعقلانيين»، وإنما أيضاً بواسطة النقد العقلاني، لا سيما نقد مدرسة فرانكفورت. لقد اتّضح شيئا فشيئا أن يقينيات الأدلّة لم تُؤدِّ بحدّ ذاتها إلى تأكيد النظريات العلمية التي بقيت افتراضية وتخمينية. واتّضح أيضاً، شيئاً فشيئاً، بعد الذي جرى في هيروشيما، أن نتائج العلم كان يمكن أن تكون مدمِّرة ومسيطِرة، وأن التطورات التي أفرزها العلم كانت مزدوجة. وأينما كانت فكرة التقدّم الآلي ـ الضروري والذي لا جدال فيه ـ فإنها وقعت في أزمة وكانت النتيجة تدمير أسس الدين الـ «كاثو ـ لائكي».

إن عبثية المجازر التي وقعت خلال الحرب العالمية الأولى ووحشيتها قد أدّتا بطبيعتهما إلى وقوع فكرة التقدّم في أزمة. فكانت الثورة ردّاً على تلك الأزمة. كان ذلك الردّ معقّداً بطبيعته: كان تفلّت القوى الشيطانية للمسيح الدجّال الأمبريالي إعلاناً لمجيء الخلاص الشيوعي ومعه المخلّص البروليتاري. إنّ الطريقة الوحيدة لتفسير معنى ويلات وفظاعات هذا القرن (العشرين)، بشكل تقدّمي، كانت بفهمها بحسب المنطق القيامي (opcalyptique) كإعلان عن أزمنة الخلاص

الجديدة. لقد جرى فهم الستالينية، ليس باعتبارها شمولية، بل باعتبارها قلعة الآمال الخلاصيّة للمستقبل. وهكذا، وللمفارقة، والحال أنّه، شيئاً فشيئاً، شهد العوّ الديني الخارجي للعلمانية، تحوّلاً، فيما تفكك الدين الدّاخلي. جاءت الارتدادات الهائلة للحربين العالميتين والشمولية لإثارة الأمل بالمستقبل ودعْم فكرة التقدّم، وذلك حتى هلاك ومن ثمّ تفكّك الدين الشيوعي للخلاص الأرضي. بالرغم من عدم إسهامها في الميثولوجيا المعُقّدة، فإن ال «كاثو ـ لائكية» استفادت منها، واستمرّت في تلاوة لازمة التقدّم لكن بنَفَس وإيمان آخذين في التناقص.

اعتقدت العلمانية القديمة أنها انتعشت سنة 1984 في قضية المدارس الخاصة عندما قامت بالانقضاض على عدوّها الطائفي القديم. لكن وجهة الصراع انقلبت: فالمدارس الخاصّة أصبحت أحد عناصر التنوّع السّليم لا تهديداً للفكر الحُرّ. من الممكن جدّا أن العلمانية القديمة اعتقدت من جديد في خريف 1989 بأنها تتجدّد عندما تدحر العدو الطائفي المتُمثِّل بالإسلام. لكن الإسلام، بخلاف الدين الكاثوليكي في بداية القرن، لا يحتلّ موقع في التعليم. إنّه غير هجومي على الإطلاق: ليس هو من يفرض النقاب، بل أحد مذاهبه الذي يُشكِّل أقلية صغيرة جدّاً. وهكذا وجد المعسكر العلماني نفْسَه منقسماً بين متصلِّب وليِّن. والمسألة، التي تطرح مشاكل بالغة الأهمية تتّصل بالهوية الفرنسية والتعايش الثقافي واندماج المهاجرين، تكشف لنا بشكل سلبي الثقب الأسود للعلمانية.

بالفعل في سنة 1989، التي كانت ربيع الحريات الجديد في العالم، والتي ارتبط بها تفكّك الماركسية ـ اللينينية المزيَّفة وأزمة النموذج اللينيني ـ الستاليني للمجتمع، وجفاف الديمقراطية الاشتراكية الغربية (مثال: تيهُ الحزب الاشتراكي الفرنسي الذي وَقَفَ نفسه في تلك السنة الأوروبية الكوكبية العظيمة لأجل أحقر النزاعات التي تدور داخله)؛ كل ذلك يحجّر (fossilise) علمانية الجمهورية الثالثة؛ إنه التحجير الذي يُخفي الثقب الأسود الذي الغائر العلمانية.

هل ماتت العلمانيّة؟ هل يجب علينا الانتقال إلى أمر آخر؟ أم يجب «تحديث» العلمانية؟ برأيي، يجب ألاّ نتخلّى عن العلمانية، يجب علينا إنعاشها وتأصيلها لا يجب تحديث العلمانية، بل تعبئتها في مواجهة التوحّش والأوثان الحديثة. يجب إنعاش العلمانية. إن العلمانية التي تعني منذ الوهلة الأولى، تشكيل فضاء عام للتعددية وتداول الأفكار والتسامح، والدفاع عنه، هي شيء أعمق وأكثر جوهرية مما تُعبرّ عنه الحركة العلمانية في فرنسا الجمهورية في مطلع هذا القرن. إنها ما يُشكّل أصالة الثقافة الأوروبية الحديثة بالصورة التي نشأت عليها في بداية عصر النهضة: إنها في الوقت عينه الحاملة والثمرة للاستشكال المعُمَّم الذي هَدَمَ تصوّر العالم الذي ساد في العصر

الوسيط. استشكال على الله، على العالم، على الطبيعة، على الإنسان، على المدينة، على الحقيقة. وهي أيضاً في الوقت عينه الحاملة والثمرة للحوارية الخاصّة بالثقافة الأوروبية، والتي تُحدِّد نفسها للا بهذه أو تلك الحقيقة أو العقيدة، بل بعلاقة متناقضة ومُكمِّلة وفاعلة للأفكار والحقائق المتعارضة. كذلك فإن العلمانية هي، أولا، «استشكال» «problématicité» (patocka) دائم وتساؤل لا يتوقّف وحوارية متجدّدة دائماً، وهذا كلّه أنتج وصنع ما أنتجته وصنعته الثقافة الأوروبية مما هو شديد الغنى، وثمين جداً.

إنه هذا الإشكال (بالمعنى المصدري) (problématicité) وهذا التساؤل هما اللذان يجب التعبير عنهما قِبال البديهيات الجديدة الغامضة والأوثان الجديدة. إنّ ما يجب التساؤل بشأنه والاستشكال عليه اليوم ليس فقط التوحّش والظلاميات المستمرّة في العالم المعاصر، وإنما أيضاً التوحّش والظلاميات الناتجة من الحداثة والتي، في تحالفها أحياناً مع الأشكال القديمة للتوحّش، تتدفّق على قرننا الحالي.

بالتالي، فإنّ «العلم التقني» (technoscience) والنموّ المفرط للدول وما ترتّب عليهما من نتائج في التكنقرطة (technocratisation) والبقرطة (bureaucratisation) والتخصّص المفرِط المعمّم كما في تجزئة الوجودات وتجزيء (atomisation) الأفراد، إضافةً إلى الانحلال البيئي والأخلاقي الذي يؤدّيان إليه، كل ذلك خَلَقَ داخل عمليات التقدّم الحقيقي أولاً، والتي واجهت تهديداً من جرّاء ذلك، حالةً خاصّة من التوحّش في حضارتنا، وحالة من الظلامية في عقولنا التي تعتقد نفسها عقلانية. إن التفسير الذي قدّمته العلوم يترافق، ليس فقط مع تفتيت مُمَنهج للمعرفة، وإنما أيضاً مع عمىً على مستوى سيرورة المغامرة العلمية وتحرير أشكال التلاعب الخارجة عن السيطرة والنفوذ المتعاظم والظلامي للخبراء العاجزين عن فهْم ما هو موجود خارج كفاءاتهم التخصّصية، والعاجزين أيضاً عن إدراك المشاكل العامة والأساسيّة.

يجب أن يعرف العالم العلماني أن العدوّ الجديد يأتي عادةً من الداخل. لا يرتبط الأمر اليوم برفع راية العلم والعقل والتقدّم، بل يرتبط بمساءلتهم ويرتبط كذلك بالتحرّك لمواجهة البديهيات التي لم يستوعبها العلم التقني. ويُعَدّ ذلك مشكلة ديمقراطية رئيسة. ثمة مناطق آخذة في الاتساع أكثر فأكثر، حيث تشهد تراجعاً في الديمقراطية. هنا تَطرح التطوّرات التي حقّقها العلم التقنيص مشاكل جديدة تُعَدّ حيوية بالنسبة لكلّ فرد بدءاً بالسلاح النووي الحراري وصولاً إلى التلاعبات الجينية، بانتظار التلاعبات الدماغية، والتي تتعلّق بالولادة والأمومة والأبوّة والمرض والموت والحياة اليومية. هنا تستقرّ لجان الخبراء التي تقوم على الأغلب بتبسيط آراءها في وسائل الإعلام، بيد أن المواطنين مسلوبون لدرجة أن الأمناء الجُدد على المعرفة الباطنية والمُتخصِّصة يُحيلونهم إلى الجهل. إن قائمة أسماء الخبراء والاختصاصيين لا تحتكر فقط المشكلات، بل تعمل على تجزئتها وتفتيتها.

مذّاك يصبح الصراع الجديد للعلمانية صراعا من أجل تشجيع ديمقراطية إدراكية. هنا كان يكمن بالضبط، بعبارة أخرى وشروط أخرى، مغزى رسالة المعلمين في بداية القرن. هذا هو الصراع بالضبط الذي يجب استئنافه وتحويله.

ويُعَدّ ذلك أكثر إلحاحاً لا سيّما وأن عقولنا باتت متحرِّرة من عراقيل الشمولية والخطر الذي تمُثِّله، والتي أرغمت بعضنا طيلة عقود على إنهاك نفسه في إفهام الذات ما أثبته أخيرا سقوط جدار العمى.

أصبح بإمكاننا إدراك الديمقراطية ليس فقط من خلال تجربة الشمولية (التي رغم ظهورها بمظهر علماني كانت العدوّ الضاري لكل ما تدلّ عليه العلمانية) ولكن من دون التفكير بتاتاً بالخطر الشمولي. يمكننا الآن أن ننظر بالكثير من الحذر إلى ديمقراطياتنا، ليس فقط بهدف التفرّغ لتصحيح مواطن النقص والعجز القديمة فيها، وإنما أيضاً لكشف مواطن العجز والتراجع الجديدة التي نجمت عن التطورات التقنية ـ العلمية ـ البيروقراطية.

إن الدعوة إلى الديمقراطية الإدراكية ليست فقط دعوة لحضور دروس مسائية أو الحضور في مدارس صيفية أو جامعات شعبية. إنها دعوة من أجل ديمقراطية لا تكون فيها المناقشات حول القضايا الجوهرية حِكرا على الخبراء وحدهم فيما تُنقل وقائعها إلى المواطنين. كالعادة، سيصطدم الجهد التاريخي للدمقرطة (إحلال الديمقراطية) بمقاومة الطبقة الشعبية والنخبة (nomenklatura) اللتين استولتا على احتكار ما، إنه هنا احتكار معرفة القضايا الحقيقة.

إنّ مثل هذا الجهد يحتاج بالطبع إلى إصلاح الفكر الذي يطرح إشكالية طريقة التفكير المتخصص ـ تقنياً التي تفرض نفسها اليوم كما لو كانت الطريقة الوحيدة الملائمة وغير القابلة للتعديل إطلاقاً. لقد بدأ هذا الإصلاح بوهن هنا وهناك، وتملّصت قطاعات علمية بكاملها من التفكير التحليلي المُقَسَّم والمُجَزّأ، من بينها علم الكون المنبثق من الفيزياء الفلكية، وعلوم الأرض، وعلم البيئة، وهي علوم تتناول تفاعلات نظام معقّد وليس مجرّد عنصر من عناصر تلك التفاعلات.

للمعلّمين دور أساسي يلعبونه في هذا الصراع الجديد وعليهم أن يؤدوا دورهم في حركة إصلاح الفكر عبر إدخال أفق ما هو كليّ وما هو معقّد في تصوّراتهم. يجب عليهم الخروج من قلعة الطبقة المُحاصَرة بوسائل الإعلام الخارجية.

إنها حقّاً مهمة تاريخية، أي طويلة وصعبة وغير مُحقَّقة، وتعمل على تحريك وعي الأفراد والمنظمات العلمانية. هل سيتوقف تحفير الأيديولوجيا «الكاثو ـ لائكية» عن حجب الثقب الأسود؟ هل يمكن أنصص نتوقّع انبثاق علمانية في طور الولادة والولادة من جديد؟

منازل الفلسفة الغربية في فكر الطباطبائي

نقد المنهج والأصول

مازن المطوري[*]

مسعى هذه الدراسة التعريف بدور العلامة الفيلسوف محمد حسين الطباطبائي في نقد الفلسفة الغربية في اتجاهاتها البارزة، عبر سفره القيّم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي). تطرق الكاتب الأستاذ الشيخ مازن المطوري في هذا البحث إلى محطّات معرفية في غاية الأهمية خصوصاً لجهة التقاء الفلسفتين الشرقية والغربية على نصاب السجال والتداول مع ما رافق ذلك من تداعيات وإخفاقات ومعوقات.

نشير إلى أن مسار الدراسة ركز على تظهير مباني كتاب أصول الفلسفة ومنهجه ودوره وأهميته في فضاء السجال مع الفلسفة الغربية الحديثة بمنهجية متزنة وموضوعية ساهمت إلى حد بعيد في تفعيل حركة البحث الفلسفي والدرس النقدي.

المحرر

يحسنُ بنا ونحن نُقدِم على التعريف بمساهمة العلامة الطباطبائي في نقد الفلسفة الغربية عبر كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، أن نتعرّف أوّلاً على محطّات لقاء المسلمين مع حكمة الغرب في التاريخ المعاصر، وما رافق ذلك من معوّقات وأخطاء.

لابد من الإقرار سلفاً أن تعاطي الغربيّين مع ثقافة وفكر المسلمين كان أسبق بمديات من تعاطي المسلمين مع فكر الغرب وثقافته وفلسفته، أيّاً كانت الأسباب في هذا التعاطي سياسيّة استعماريّة، أو تبشيريّة، أو معرفية خالصة. لقد تهيّأت رؤية فكريّة في القرن الثاني عشر ثمَّ توسعت في القرنين

*ـ باحث وأستاذ في الحوزة العلمية ـ النجف الأشرف ـ العراق.

الثالث والرابع عشر، ثم امتدّت حتّى العصر الاستعماري، انطلقت من العِداء لنبيّ المسلمين صلّى الله عليه وآله، فشكّل هذا الموقف تحوّلاً في التعامل مع الإسلام نفسه. وقد اعترف بطرس الجليل (1092 ـ 1156م) رئيس دير كلوني ـ الذي كان يقوم بجولة على الحدود الفرنسيّة مع الأندلس فتعرّف إلى الإسلام عن كثب ـ بما يعزّز هذه الرؤية، فقال: «يجب أن نقاوم الإسلام لا في ساحة الحرب بل في الساحة الثقافيّة» فكان لهذا الغرض أن شكّل لجنة من مجموعة مترجمين، تمثّلت مهمّتها في ترجمة القرآن الكريم. فقد أدرك بطرس أنّه لإبطال العقيدة الإسلاميّة يجب التعرّف عليها أولاً[1].

أضف إلى ذلك، فقد توفّر الغربيّون على أفكار ومؤلّفات أكابر فلاسفة الإسلام أمثال الكندي (801 ـ 873م)، والفارابي (872 ـ 950م)، وابن سينا (980 ـ 1037م)، وابن رشد (1126 ـ 1198م). وأوجدوا لهذا الغرض مراكز ترجمة تعهّدت انجاز المهمّة. ومن أشهر تلك المراكز: طليطلة، صقلية، القسطنطينية، جامعة أكسفورد، البلاط البابوي. وقد عكست الترجمةُ إعجاب الكثير من الأوروبيّين بالحضارة العربيّة الإسلاميّة، ولأجل ذلك سعوا جاهدين للتعرّف على أوجه كثيرةٍ منها، وكان في مقدّمتهم رجالُ الدّين الّذين شجّعوا ترجمة الكتب من العربيّة إلى اللغات الأوربيّة[2].

يومَ كنّا نغطّ في سبات عميق أصدرت شركة بريل الهولندية بين عامي (1913/ 1938) دائرة المعارف الإسلامية التي تعتبر أهم موسوعة دوّنها الغربيّون عن الشرق، واهتمت بكلّ ما يتّصل بالحضارة الإسلامية من النواحي المختلفة الدينية والثقافية والعلمية والسياسية، وعمل عليها اثنان وعشرون مستشرقاً من أكابر المستشرقين من أمثال لويس ماسينيون (1883 ـ 1962)، جوزيف شخت (1902 ـ 1970م)، هنري لامنس اليسوعي (1862 ـ 1937م)، رينولد ألين نيكلسون (1868 ـ 1945م)، دافيد صموئيل مرجليوث (1858 ـ 1940م)، كارل بروكلمان (1868 ـ 1956م)، وغيرهم. ومن دلائل همّة الغربيين أن دائرة المعارف هذه ظهرت في أول إصدار لها باللغات؛ الفرنسية والألمانية والإنجليزية.

ويومَ كان سلفُنا ينقّب ويبحث ويترجم ويتوفّر على تراث اليونانيين والهنود والفهلويين والاسكندرانيين وُجِدت نهضة ثقافية وعلمية كبيرة، تجلت آثارها في أبعاد مختلفة، أما يومَ انقطعنا عن مواصلة طريقتهم ومساعيهم، وبتنا يلفّنا السُّباتُ والخمولُ واللاأُباليةُ، فقد صرنا مادة لتجارب

[1]ـ المثقّفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، د. محمد عابد الجابري: 27، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت 2000م. وقد طبعت الترجمة الأولى هذه سنة 1143م بفضل اللاهوتي السويسري تيودور بيلياندر (1509 ـ 1564م) ضمن حملة واسعة لدحض الإسلام.

[2]ـ أثر الفلسفة العربية في الفكر الأوروبيّ خلال القرون الوسطى، يوئيل يوسف عزيز: 65، سلسلة آفاق عربية، العدد الثاني، بغداد 1985م.

الآخرين ونهباً لمساعيهم ودراساتهم، ونلعنُ بعد ذلك كلّه تيارات التغريب وهجوم الأفكار والثقافات الوافدة!

لو تركنا حديث الغربيّين جانباً، وانتقلنا إلى الحال في العالم الإسلامي وبالأخص في الحواضر العلمية الدينية، فسنجدُ الوضع مختلفاً، إذ على الرغم من محاولة بعض أهل الفكر المسلمين الانفتاح على ثقافة العصر منذ بدايات القرن التاسع عشر الميلادي ـ كجمال الدين الأفغاني (1838 ـ 1897م) وغيره ـ إلا أن المفكرين المسلمين لم يحاولوا التواصل مع الفلسفة والفكر الغربي المعاصر إلا في محاولات خجولة ومحدودة. فلم يحاول أصحاب الفكر في الشرق اتخاذ موقف علمي وموضوعي شامل ومبادر من فلسفة كلّ من: فرانسيس بيكون (1561 ـ 1626م)، رينيه ديكارت (1596 ـ 1650م)، عمانوئيل كانط (1724 ـ 1804م)، فردريك هيجل (1770 ـ 1831م)، كارل ماركس (1818 ـ 1883م)، فردريك نيتشه (1844 ـ 1900م)، وغيرهم من روّاد الفكر الغربي المعاصر، الذين أسهموا في تشكّل صورة الغرب الثقافية والفكرية والفلسفية، والتي وجدت طريقها إلى الشرق عبر المتعلّمين الشرقيين في أوروبا. بل لم تعرف الفلسفةُ الإسلاميّةُ المعاصرة شيئاً من فلسفة الغرب، ولم تلتق معها على بساط الحوار والنقد والتفاعل تأثراً وتأثيراً. وإنمّا رأت حكمة المسلمين في نفسها ـ سيّما بعد إنجازات الفيلسوف صدر الدين الشيرازي (1572 ـ 1640م) ـ أنها الفلسفة الحقّ التي لا يشوبها رين أو شك، ولا يستطيع أحدٌ مخاصمتها، وأخذت تنسج على هذا المنوال، منعزلة في دهاليز طلاسمها، وأنفاق التعقيد، محاطة بنزاعات المشارب والمذاهب، حتّى بدت بواكير الغزو الثقافي وتطلّعات الماديّين للنيل من وجود الإسلام، فَغُزِينا في عُقْرِ دارِنا، فكان التعاطي الانفعالي فشوّهت كثيرٌ من الأفكار.

لعلَّ أسباباً متعدّدةً اجتمعت فأفضت لتلك النتيجة المؤسفة، منها ما يرجع إلى اضمحلال الهَمّ المعرفي ونزعة البحث والتنقيب في معارف الآخرين إلا في نفر محدود. ومنها ما يتعلّق بتصور شائع يحسب الفلسفة الأوربيّة بسائر مدارسها واتجاهاتها، تتقاطع تقاطعاً تاماً مع الفلسفة الإسلاميّة، ومع الأُلوهية والعقل، باعتبار أن كلاً منهما تحرّكت في مسارها الخاص، واحتضنتها بيئةٌ مغايرةٌ للأخرى. فضلاً عن هاجس الهويّة، وعقدة التعالي.

لقد تركّز حديثنا على هذه الحواضر لأكثر من سبب؛ فقد كانت تمثّل الجامعات الرسمية لحفظ العلوم وتعليم الأجيال قبل أن تنتشر جامعات التعليم الحديثة في البلدان الإسلامية، كما وأنها بحسب المفكّر اليساري الإيراني جلال آل أحمد (1923 ـ 1969م) تمثّل: آخر حصون المقاومة إزاء

التغريب[1]. أما غيرها من الحواضر فيكفي أن نعلّم أنّه «في عصر التقهقر العلمي والعقل السياسي في الشرق العربي اعتبرت الفلسفة عدواً للدين، وأدّى ذلك إلى تحريم دراستها في المعاهد الدينية ومراكز الثقافة حتّى فيما يتعلّق منها بعلم الكلام ـ سوى معاهد الثقافة في طهران عاصمة إيران، ومعاهد النجف الأشرف ـ وأخذت مصر بقسط وافر من ذلك التحريم[2]. فهل بعد ذلك يمكن التواصل مع فلسفات الآخرين؟!

أيّاً ما كان الأمر، ففي القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديّين، حيث تكثّف الاتصال بين أوروبّا والعالم الإسلامي في ظلّ اشتداد سطوة الاستعمار الأوربيّ المباشر، كانت هناك محطّات لقاء بين فلسفتي الشرق والغرب، مثّلت شعلة في العتمة ومصادر النور:

1ـ المُدَرس الطهراني وبدايع الحكم:

لعلَّ أقدم أثر تعاطى مع فلسفة الغرب ـ وإن بشكل مقتضب ـ يتمثّل في كتاب (بدايع الحِكَم) باللغة الفارسية، تأليف الفيلسوف علي المُدرِّس الزَنوزي الطهراني (1818 ـ 1893م)[3] الذي أتمّه سنة (1890م) وطبع في إيران سنة (1897م).

يشتمل الكتاب على مجموعة من الأسئلة طرحها عماد الدولة على المُدَرّس الطهراني[4]. وقد أشار عماد الدولة في السؤال السابع إلى أفكار كلٍّ من ديكارت وكانط وليبنتز (1646 ـ 1716م) وغيرهم، فأجاب الطهراني عن أفكار هؤلاء الفلاسفة، وبيّن صلتها بالمعقول الإسلامي. واستطاع إلى حدّ ما أن يقارن مقارنة علميّة بين أفكار فلاسفة ما بعد عصر النهضة وفلسفة صّدر الدين الشيرازي.

تجدر الإشارة إلى أن الفيلسوف علي المدرّس كان يرتبط بعلاقات علميّة مع المستشرق الفرنسي جوزيف آرثر كونت غوبينو(1816 ـ 1882م)[5]، فذكره الأخير في مواضع متعددة من كتابه (الأديان والفلسفات في آسيا الوسطى) الذي ألّفه بالفرنسية، مشيراً إلى أنه يكنّ له تقديراً كبيراً[6].

[1]ـ نزعة التغريب، جلال آل أحمد: 59، ترجمة: حيدر نجف، مراجعة: عبد الجبّار الرفاعي، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب 21، مؤسسة الأعراف للنشر 2000م.

[2]ـ صفحة من رحلة الإمام الزنجاني، محمد هادي الدفتر 1: 357، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، بيروت 1996م.

[3]ـ علي عبد الله الزنوزي، من مشاهير الفلاسفة الإسلاميين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، جمع بين المعقول والمنقول، واضطلع بمهمة التدريس بمدرسة (عالي سپهسالار) في طهران. لقّب بأستاذ الأساتذة، توفي بطهران، ويعتبر من المؤسّسين بعد صدر الدين الشيرازي. من مؤلّفاته: بدائع الحكم، حاشية على الأسفار، سبيل الرشاد في أحوال المعاد، النفس كل القوى.

[4]ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرك الطهراني 3: 64، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة.

[5]ـ أحد مشاهير الكتّاب الفرنسيين، ومؤسّس طريقة عنصرية في فلسفة التاريخ عرفت بـ(الجوبينية)، كان لها أتباع كثيرون خصوصاً في ألمانيا. أقام في طهران السنوات (1855 ـ 1858م) بوصفه النائب الأوّل لسفارة فرنسا، كما مكث فيها (1862 ـ 1864م) بمنصب الوزير المفوّض.

[6] ـLes Religions et les Philosophies Dans L’asie Centrale, M. Le Comte De Gobineau :9397, Paris 1866.

2ـ الزنجاني ودروس الفلسفة:

ومن أبرز محطّات لقاء الفلسفتين الشرقيّة والغربيّة محاولة الفيلسوف عبد الكريم الزنجاني (1887ـ1968م) في كتاب (دروس الفلسفة)، الذي أتمّه سنة (1930م) وطبع أول أجزائه في النجف الأشرف عام (1940م).

اهتم الزنجاني بالفلسفة الغربيّة أيّما اهتمام، ورأى أنّها تشّكل مع الفلسفة الإسلاميّة قوّة عقليّة جاهزة، وعدّة فكريّة ناهضة، يجب استغلالهما ولا يجوز الاستغناء عن كلّ منهما، بل يجب أن نضُمّ نفائس الفلسفة الحديثة الغربيّة إلى حقائق الفلسفة القديمة الشرقيّة، على ضوء العقل والرَويّة، لنستخلص منهما مزيجاً إصلاحيّاً خالصاً، وفلسفةً قويمةً صالحةً للحياة والبقاء، وكذلك أراد الله أن تكون الحياة مزيجاً من صالحِ القديم والحديث[1].

استعرض الزنجاني بعض مقولات ديكارت مقارنةً بفلسفة الرئيس ابن سينا، كما استعرض مقولات فيلسوف النقدية الألماني عمانوئيل كانط وآرائه في الزمان والمكان، ودلّل على أسبقية الفيلسوف صدر الدين الشيرازي بتقرير حقائق هذه المسائل قبل كانط بقرنين من الزمان[2]. كذلك استعرض النظرية النسبيّة للدكتور ألبرت أينشتاين (1879 ـ 1955م)، مشيراً إلى أن ما جاء في هذه النظرية من المفاخرة بإثبات البعد الرابع للموجودات الماديّة، كان قد أثبته صدر الدين الشيرازي قبل أينشتاين بقرون، ودلّل على ذلك بنقل كلمات الشيرازي[3].

فضلاً عن ذلك، فقد وقف الزنجاني عند الأفكار الاشتراكية والشيوعية مبيّناً تهافتها. وحفلت دراسات ومقالات ومحاضرات الزنجاني المختلفة بذكر آراء وأفكار كثير من الفلاسفة والمفكرين الغربيّين من أمثال: توماس مور (1478 ـ 1535م)، كامبانيلا (1568 ـ 1639م)، جون لوك (1632ـ 1704م)، نيوتن (1642 ـ 1727م)، داروين (1809 ـ 1882م)، هيجل، أنجلز (1820 ـ 1895م)، دريبر (1837 ـ 1882م)، غوستاف لوبون (1841 ـ 1931م)، وليم جيمس (1842 ـ 1910م)، فرنسيس بيكون، كارل ماركس، أدوارد هاتمان، فيلبون، كرّادي فو (1867 ـ 1953م)، وغيرهم.

وقد دلّلت كتابات الزنجاني لاسيّما كتاب (دروس الفلسفة)، على عظيم اطّلاعه على الفلسفة الغربيّة وإحاطته بها. ويمكن أن يعدّ الزنجاني من أوائل الذين تعاطوا مع الفلسفة الغربيّة مقارنة بفلسفة المسلمين بعد الفيلسوف الزنوزي. وتوقّف الزنجاني كذلك عند تخرّصات المستشرقين وما حملته أقوالهم من خبط وخلط بشأن الفلسفة الإسلاميّة.

[1]ـ دروس الفلسفة، الشيخ عبد الكريم الزنجاني 1: 16 ـ 17، مطبعة الغري الحديثة ـ النجف، الطبعة الثانية 1962م.
[2]ـ دروس الفلسفة 1: 31، 36.
[3]ـ دروس الفلسفة 1: 40 ـ45.

ومع ذلك كلّه لم يكن الزنجاني فيلسوفاً من صنف الذين يقضون حياتهم متأمّلين في عزلة باردة في قمّة الأبراج العاجيّة، وإنّما كان فيلسوفاً يحمل موقفاً اجتماعياً ورسالياً عظيماً، حاملاً لواء الإصلاح يجوب أقطار المسلمين، وظلَّ يدافع عن موقفه ويضحّي لأجله طوال حياته الغنّاء.

3ـ الطباطبائي وأصول الفلسفة:

أمّا المحطّة الأهم في دراسة فلسفة الغرب، وتقويم اتجاهاتها الحديثة، ومقارنتها بالموروث الفلسفي الإسلامي، فقد تجلّت في كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (محور الدراسة) تأليف الفيلسوف العلامة محمّد حسين الطباطبائي (1892 ـ 1981). فقد افتتح الطباطبائي حواراً عقلياً معمّقاً مع اتجاهات الفلسفة الأوربية الحديثة سيّما المادية الديالكتيكية، منطلقاً من ضرورة تحليل أصولها ومرتكزاتها ونقدها، بعد اتّساع ظاهرة التغريب، ودخول التيار الماركسي خط الصراع، وعمل قطّاع واسع من المثقفين الدارسين في أوربّا على الترويج لمقولات الفلسفة المادية المناهضة للميتافيزيقيا والإيمان بالله تعالى.

جاءت خطوة الطباطبائي بعد سبات طويل عمّ هذا الحقل المعرفي المهم، وكسرت حاجز الصمت، لتدخل ميدان البحث الفلسفي المقارن بعمق وشمول. إذ برغم من «مرور زمان على إحساس هواة المعرفة بضرورة طرح الفكر الفلسفي الحديث، ومقارنة النظريات المحدثة بنظريات الفلاسفة المسلمين، لكنَّ المؤسف أن هذا الأمر لم يتجسّد عملياً حتى لحظة كتابة هذه المقدمة[1]. نعم ما تمَّ انجازه عبر هذه الفترة لا يتعدّى رسائل فلسفية على المنهج التقليدي، قد تتناول أحياناً قضايا الطبيعة والفلك وتتناقض تماماً مع النظريات العلمية الحديثة، أو جاء ترجمة بحتة للنظريات الفلسفية الحديثة. إذن لا يتعدّى النشاط الفلسفي الراهن هذين اللونين: إمّا تقليداً تاماً للنهج الفلسفي المأثور، وإمّا ترجمة صرف للنظريات الحديثة، وحيث اختلاف مراكز اهتمام هذين اللونين من التحقيق، فما اهتم به السلف لم تعره الدراسات الحديثة اهتماماً، أو اهتمّت به اهتماماً يسيراً، وطرحت قضايا ومواضيع أخرى أمامَ الدرس، ممّا أدّى إلى أن القارئ لهذين اللونين لا يخرج بمحصّلة من خلال قراءتهما معاً. ومن هنا جاء الكتاب الذي بين أيدينا لوناً ثالثاً من الدرس، لا هو بالنهج التقليدي، ولا هو بالترجمة للنظريات الحديثة»[2].

---

[1]ـ أي سنة 1953م.
[2]ـ أصول الفلسفة 1: 42 ـ 43، مقدّمة الشارح.

4ـ الصدر والأنا الفكري:

ولا ننسى الإشارة والإشادة بجهود السيّد محمد باقر الصدر (1935 ـ 1980م) في مجال دراسة ونقد اتجاهات الفلسفة الغربيّة في (فلسفتنا) و(اقتصادنا) و(الأسس المنطقيّة للاستقراء)، سالكاً في ذلك منهجاً فريداً، سبق وتحدّثنا عنه[1].

وما سِوى هذه المحطّات السبّاقة والجادّة، كانت هناك محاولات أخرى مختلفة كماً وكيفاً ومنهجاً، تنوعت في دارسيها ومنهجياتهم، ظهرت في العراق وإيران والهند وبلدان أخرى، ولكنها تبقى ثانوية، وفيها مشاكل كثيرة، ولا ترقى إلى النماذج المتقدّمة سيّما النموذجين الفريدين الطباطبائي والصّدر.

وفي سبيل رصد المشكلات التي واكبت تعاطي المسلمين إجمالاً مع فلسفة الغرب، فإنّا نراها تتجلّى بشكل أساس في أمرين:

الأوّل: قلّة الترجمات الأمينة للكتابات والأفكار الفلسفية الغربيّة التي تضطلع بها مراكز ترجمة مختصّة، والقليل المترجم منها جاء رديئاً مشوّهاً بسبب من كونها تمثّل محاولات فرديّة لأناسٍ غير متمرسين في الفكر. وحتى نعضد كلامنا بشهادة عدل، نُذكّر بأن الدكتور موسى وهبة أستاذ الفلسفة الحديثة في الجامعة اللبنانيّة، قام بإعادة ترجمة كتاب (نقد العقل المحض) لعمانوئيل كانط بالرغم من سبق الدكتور أحمد الشيباني (1923 ـ 1995م) لذلك بأكثر من ثلاثين عاماً[2]، معلّلاً بأن تلك الترجمة «لم تقرأ ولو جزئياً بسبب من افتقاد المترجم للصبر يوم لم يكن لأحد الصبر على القراءة والتروّي»[3]. فيما يرى باحث آخر أن كلا الترجمتين لكتاب كانط (الشيباني/ وهبة)، أعجميّتان، ومن المتعذّر قراءتهما، وتتّسمان بالغموض والاستغلاق، رغم ما بذل فيهما من جهد كبير، ولا يزال الكتاب بحاجة إلى جهد أكبر حتى يمكن أن ينقل إلى العربية بلغة مفهومة[4]. وغير هاتين الترجمتين قام الدكتور غانم هنا بترجمة الكتاب ثالثة عن النصّ الألماني[5].

على أن الترجمة لا تتحقّق بتوفّر الفرد على معرفة اللغة المترجَم عنها، مطلعاً على مفرداتها واستعمالاتها وتراكيبها الخاصّة، وإنما يجب أن تتوفّر فيه مضافاً لذلك وخصوصاً في الأفكار

[1]ـ مدخل إلى منهج لنقد الغرب قراءة في دراسات الشهيد الصدر، الاستغراب 1: 118، خريف 2015م.
[2]ـ صدرت عن النص الإنجليزي بعنوان: نقد العقل المجرّد، في بمجلّد ضخم عام 1965م عن دار اليقظة البيروتية.
[3]ـ نقد العقل المحض، عمانوئيل كانط، ترجمة وتقديم موسى وهبة: 5 ـ 6 الهامش، مركز الإنماء القومي ـ لبنان.
[4]ـ العقل وما بعد الطبيعية، تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط، محمد إبراهيم الخشت: 227، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2005م.
[5]ـ صدرت عن المنظمة العربية للترجمة ببيروت 2013م.

الدقيقة كالفلسفة، أن يكون المترجِم من أهل الاختصاص، ومستوعباً للأفكار التي يريد ترجَمتها، حتى ينقلها بأمانة.

إن الذي يؤسف له حقاً هو أن مفكّرينا لم تتسنّ لهم فرصة قراءة الأصول الفكرية والفلسفية الغربية بلغتها الأم، لعدم معرفتهم بتلك اللغات، ممّا أبقاهم أسرى النصوص المترجَمة، مع ما يعتور تلك الترجمات من فقدان الدقّة وعدم الأمانة في النقل أحياناً كثيرة، ومن الوقوع في أَسر ما ينتخبه المترجِم من نصوص الفلسفة الغربيّة، مع العلم أن بعض الترجمات كانت تتم عبر واسطتين عن اللغة الأم.

الثاني: إنّ الكثير من مظاهر التعاطي واللقاء جاءت في أجواء ردّات الفعل، حيث الدفاع عن الوجود الإسلامي بوجه الأفكار الوافدة، فاتّسم بطابع إلزام الخصوم حسب الطريقة المتّبعة في علم الكلام، فأفضى إلى أخطاء كبيرة.

لقد كان من نتائج القراءة السطحيّة والمستعجلة لما ورَد لنا من ثقافة الغرب أنها «أدّت إلى فضائح ثقافيّة، حيث ترسّخ في أذهان الوسط العام لقرّائنا ومثقفينا (إن جاز الإطلاق) أن الوجودية تعادل الإلحاد، وأن الوجوديّة تعني اللاإيمان. والحال أن الوجودية في تكوينها تمثّل نقلة ثقافيّة ترتبط بتفاعلات الفكر الأوروبي المعاصر، ولا يشكّل الإلحاد محوراً لهذا الفكر، بل هناك كبار ..«بين الفلاسفة الوجوديينّ ممّن يتعصّب بحماس للإيمان بالله»[1]. حتّى دعت هذه الظاهرة جون ماكوري أستاذ اللاهوت في الجامعات والمعاهد الأميركية، إلى تأليف كتابِه المعنون بـ(الوجودية) لغرض دفع هذه الأفكار المشوّهة عنها[2]. ومن جملة الفضائح تلك المعادلة التي تساوي بين المنهج الاستقرائي والمذهب التجريبي. والحال أنّه بالمراجعة لتاريخ حضارة الغرب نلاحظ أن التجريبيّة كاتجاه معرفي لم يكن أساساً لأي من التطورات الخطيرة، التي لعبت دوراً رئيسياً في تقرير مصير النهضة العلمية والحضارية المعاصرة. وإنما كلُّ هذه التطورات هي وليدة المنهج الاستقرائي[3].

الطباطبائي والغرب

من المهم ونحن بصدد التعريف بدور الطباطبائي في نقد الفلسفة الغربية كما تجلّى في كتاب أصول الفلسفة، أن نتوقف عند أمر قد يكون غيباً أو غريباً عند كثيرين، يتعلّق بتواصل الفيلسوف الطباطبائي مع الغرب بصورة عامة. ذلك أن تعاطي الطباطبائي مع الغرب لم يقتصر على فلسفته في

[1]ـ منطق الاستقراء، السيّد عمار أبو رغيف: 52 بتصّرف، دار الفقه للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1427هـ.
[2]ـ انظر: الوجودية، جون ما كوري، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام. سلسلة عالم المعرفة 1982م.
[3]ـ منطق الاستقراء: 53 بتصّرف.

مقالات كتاب أصول الفلسفة، وإنما سبقته ورافقته حلقات ومحطّات التقى فيها الطباطبائي مع الفكر الغربي ورجاله وسلوكه وأنظمة حضارته محاوراً وناقداً، يمكننا الإشارة إليها إيجازاً في عدة نقاط:

1 ـ في ستينيّات القرن الماضي تبنّى الطباطبائي مشروع تقديم الفكر الشيعي في مختلف أبعاده ميسراً باللغات الأوربية، حتى يكون بمقدور الباحثين والشباب الغربي التوفر على اطلالة سهلة وأمينة لهذا الفكر. كان منطلق الطباطبائي في هذا المشروع يتمثّل في أن جلّ الدارسين الغربيين لم ينفتحوا على دين الإسلام إلا بواسطة مصادر أهل السنة، سواء في ذلك الحديث والتفسير والكلام والتاريخ والفقه، ومن ثم بقي الوجه الآخر الشيعي محجوباً مع ما ينطوي عليه من فكر ومعارف.

حدث بعد ذلك وتحديداً في العام (1964م) أن تباحث الطباطبائي بهذا الشأن مع تلميذه الدكتور حسين نصر لإنجاز المشروع، بحيث يتكفّل الدكتور نصر ترجمة ما يكتبه الطباطبائي إلى الإنجليزية، وهذا ما تمّ بالفعل. وفي غضون ثلاث سنوات انشغل الطباطبائي بإعداد حلقات هذا المشروع، الذي صدرت أولى حلقاته بعنوان (الشيعة في الإسلام) الذي ترجم للإنجليزية[1]، ثم نقله الدكتور جعفر دلشاد إلى العربية[2]. بعد ذلك أعقبه بثاني الحلقات (القرآن في الإسلام) الذي ترجم كذلك[3].

2 ـ حلقة أخرى من حلقات تواصل الطباطبائي مع الفكر الغربي حواراً ونقداً تمثلت في سلسلة حواراته ولقاءاته مع المستشرق الفرنسي هنري كوربان (1903 ـ 1978م)، والتي أثمرت كتاباً بعنوان (الشيعة، نصّ الحوار مع المستشرق كوربان). ففي هذا الكتاب التقى الشرق مع الغرب لقاءً فكرياً حوارياً[4].

ومن الإشارات المهمة التي انطوى عليها حديث الطباطبائي في هذا الكتاب، وفي معرض جوابه لسؤال كوربان عن سبب توقّف الاهتمام الغربي بشأن البحث الفلسفي الإسلامي مع ابن رشد، تحليلُ الطباطبائي لنظام الاستشراق الفكري، مستغلاً الفرصة للإشارة (مبكّراً)، للعوامل والدوافع المتحكّمة في بنيته كالسلطة والتفوق والنزوع إلى الغاء العوالم والثقافات الأخرى تحت ذريعة العالمية[5].

---

[1]ـ ترجمه الدكتور نصر إلى الإنجليزية تحت عنوان **Shi'ite in Islam** بمساعدة وليام شيتيك.

[2]ـ الشيعة في الإسلام، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الإمام الحسين ﷺ، قم، الطبعة الثانية 2004م.

[3]ـ رسالة التشيّع في العالم المعاصر، الطباطبائي: 12 ـ 14، مقدمة المترجم.

[4]ـ انظر: الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، محمد حسين الطباطبائي، نقله إلى العربية جواد علي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى 1416هـ.

[5]ـ الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان: 321.

والطباطبائي في هذا التحليل سبق الباحثين المعاصرين كإدوارد سعيد (1935ـ 2003م) وغيره، الذين توفروا على تحليل بنية الاستشراق وتجلية دوافعه التي يغطّيها بستار البحث المعرفي[1].

وفي سياق حديثنا عن الطباطبائي والغرب لا بأس من الإشارة إلى أن رسالة مكتوبة وصلت الطباطبائي سجّلَ صاحبُها اعتراضاً على تواصل الأخير مع (الأجانب)، و(أهل الدنيا)، حتى اضطر لكتابة جواب لها ونشره في الكتاب الذي تضمّن حواراته مع كوربان[2]!

استطاع الطباطبائي في هذا الحوار أن يفرض حضوره الفكري والمعرفي المستقل، منطلقاً من هويته الفكرية الأصيلة، حتّى أن الدكتور علي شريعتي (1933 ـ 1977م) سجّل لنا واصفاً الطباطبائي في معرض نقده لعُقدة الاستلاب ومرض التغريب التي بلي بها تيار من المثقفين، قائلاً: «كانت تعقد في طهران جلسات أُسبوعية، وكان يحضرها البروفسور هنري كوربن أُستاذ السّوربون وعالم الإسلاميات المعروف والمتخصص الفريد في الثقافة الشيعية، كما كان يشترك فيها السيّد محمد حسين الطباطبائي مدرّس الحكمة وتفسير القرآن في قم، وعدد آخر من الفضلاء والعلماء في العلوم القديمة والجديدة. وكان الطباطبائي وكأنه سقراط قد جلس وحوله تلاميذه، وكان كوربن العظيم حسن الأدب، يجاهد في اغتراف جرعات من هذا المحيط العظيم للأفكار والعواطف العميقة والمتنوعة الني كونتها الثقافة الإسلامية الشيعية. أيّة روح وقوة وهبته هذا الثبات في الشخصية والاستقلال الفكري؟ ليس هذا تعصباً قومياً أو غروراً ناشئاً عن جهل، إنه يعرّف نفسه كممثل لتاريخ عظيم وحضارة عظيمة، وكنز فيّاض من الأفكار الفلسفية والمواهب الإنسانية والمعنويات الأخلاقية والعواطف والجماليات المدهشة العرفانية والفنية والأدبية، إنه مرتكن على جبل من الثقافة البشرية[3].

3 ـ في محطّة ثالثة من تواصل الطباطبائي مع الغرب الفكري والاهتمام برجالاته وفكره وفتح جسور التواصل الحواري، تمثلت في لقاء الطباطبائي مع المستشرق الأميركي كينيث مورغان (معاصر، تولد 1934م) الذي قضى شطراً من حياته في الشرق، وكانت له لقاءات وتواصل مع رجال الفكر وعلماء الدين في الأديان المختلفة.

زار مورغان إيران صيف (1964م) فاستقدمه الدكتور حسين نصر إلى العلامة الطباطبائي الذي كان يصطاف في قرية (دركه) شمال غربي طهران. وقد وصف الدكتور نصر صورة من ذلك اللقاء

[1]ـ انظر: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: د. محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 6002م.
[2]ـ لشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان: 322.
[3]ـ الأعمال الكاملة، العودة إلى الذات، علي شريعتي 01: 931 ـ 041، ترجمة: د. إبراهيم دسوقي شتا، مراجعة: حسين علي شعيب، دار ابن طاووس، الطبعة الثالثة 0102م.

في مقدمة الطبعة الفارسية لكتاب (الشيعة في الإسلام)، بقوله: «منذ اللحظة الأولى هيمن العلامة الطباطبائي على البروفيسور موركان [كذا] بحضوره المعنوي والروحي، فأحسّ الأستاذ الأميركي بالألفة والأُنس، وأدرك للفور أنه بمحضر إنسان تجاوز في العلم والحكمة مرحلة الفكر إلى العمل، وأنه قد تذوّق ما يقوله وطواه عملياً وسلوكياً» [1].

4 ـ وفي مقالات الكتاب الذي حمل عنوان (مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي)، تعرّض الطباطبائي ناقداً الكثير من مقولات وسلوكيات ومظاهر الفكر الغربي ومدنيته المعاصرة، كاشفاً عن هِناتها ومآلاها، وعن خطر التحديث على النمط الأوربي، مبيناً في ذات الوقت أصالة الفكر الإسلامي وفلسفته القويمة في معالجاته لمشاكل الإنسان في أبعاد وجوده المختلفة[2].

5 ـ لقد حفلت الأجزاء المختلفة من موسوعة الطباطبائي التفسيرية القيّمة (الميزان في تفسير القرآن)، بفصول توقف فيها الطباطبائي ناقداً للفكر الغربي وفلسفته ومدنيته، بنحو لو أُتيح لمّ شتاتها في دراسة خاصة لكانت كتاباً كبيراً، وبأدنى مراجعة للفهرس التفصيلي لمواضيع هذه الموسوعة توقف القارئ على ذلك.

فعلى سبيل الإشارة نجد الطباطبائي قد تناول في الأجزاء الأولى من موسوعته التفسيرية (1/ 2/ 4) مواضيع من قبيل: الفساد الأخلاقي ورذائل المجتمع المتمدّن الحاضر، ونتيجة ظهور المدنية الغربية، وعلى أي شيء أقبل الناس بعد ظهور مدنيّة الغرب، وكتابات المستشرقين الغربيين حول مدنيّة الإسلام، وغيرها من المسائل والمواضيع والمقولات المبثوثة في الأجزاء المشار إليها، وكذا سائر أجزاء تفسير الميزان.

قصّة كتاب (أصول الفلسفة)

مذ سقطت البلدان الإسلامية صريعة بأيدي الاستعمار في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، رافق ذلك السقوط وُرودُ سيل من الأفكار والثقافات والفلسفات التي تتقاطع مع الهوية الأصيلة للمجتمعات الإسلامية، بشّر بها كتّاب ومثقفون تلقوا تعليمهم في المراكز البحثية والعلمية الأوروبية، فضلاً عن رجال الاستشراق. وقد شكّل سيلُ الأفكار هذا إلى جانب الاستعمار العسكري والسياسي استعماراً ثقافياً وغزواً فكرياً أمدّ المستعمر بمؤونة الهيمنة. وفي سنوات لاحقة وفد سيل آخر من تيارات الفكر الغربي حاملاً لواء الماركسية، ومتخذاً من الثورة البلشفية ركناً يلوذ به.

[1]ـ رسالة التشيّع في العالم المعاصر: 31، مقدمة المترجم.
[2]ـ مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، محمد حسين الطباطبائي، تعريب خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى 1415هـ.

وعلى حين غرّة، وفي لحظة غفلة رضت حكمة الشرق بإنجازاتها، دقّت الماركسيةُ نواقيس الخطر، وكان خطراً موحشاً، أربك المؤسّسة الدينيّة بزحف داهم البيوت، فاستيقظت هذه المؤسّسة بما لها من عمق بشري، مدافعة عن إيمانها الذي هدّده الإلحاد الماركسي، وعن قيمها التي ناجزتها قيم الفكر المادي الزاحف بشكل منظّم، وكان دفاعها دفاعاً سلبياً بوجه عام. وإلى حقول هذه المؤسّسة هرع الفلاح العلامة هاجراً مسقط رأسه ومزرعته، ليبدأ زرعاً من لون آخر[1].

تعاضدت عدّة أسباب دفعت بالطباطبائي إلى اتخاذ هذه الخطوة، من أهمها: ازدياد حجم المطبوعات الفلسفية في إيران بفعل الترجمة من دون ضوابط من جهة، واهتمام الشباب الإيراني بفكر فلاسفة أوروبا الذي راح ينتشر بفعل تلك الترجمة من جهة ثانية، إضافة إلى انتشار المطبوعات المرُوّجة للمادية الديالكتيكية، والتي يقف خلفها خط سياسي وجهاز حزبي ممثلاً بالحزب الشيوعي الإيراني. وقد كان لصدور كتاب نگهبان سِحْر أفسون (الحارس السّحري) (عام 1950م) دافعاً مؤثراً، إذ تعرَّض الكتاب للأديان والمذاهب بالاستهزاء والسخرية بخسة متناهية، وتهكَّم بالمتدينين ورجال الدين بشراسة[2].

استقرَّ الطباطبائي في مدينة قم المقدّسة، وعمل على إحياء درس المعقول فيها إلى جانب الأبحاث التفسيرية والقرآنية، التي كانت تخلو منهما المعاهد الدينية العلميّة أو تكاد. كما بادر إلى تأسيس جمعيّة فلسفيّة، ضمّت في عضويتها كفاءات فلسفية، اهتمّت بإثارة البحث والنقد في قضايا الفلسفة، حتّى أضحى العلامة المدرس الوِتر لهذه العلوم في حوزة قم العلميّة.

بعد انتهاء الطباطبائي من تدريس دورة من كتاب (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة)، عزم على القيام بالبحث المقارن بين الفلسفتين الشرقيّة والغربيّة. وقد كان يعتقد أن البحث فيما لو أقيم على أساس البرهان والطرق الصحيحة، فمن المستحيل أن نخرج بنتيجتين مختلفتين وفي أية مدرسة كنّا، ولهذا يجب أن نتتبّع سرَّ الاختلاف بين الفلسفتين وبيان نقاط الضعف فيهما[3]. وبحسب شهادة تلميذه المطهري (1919 ـ 1979م) فإن الطباطبائي كان من سنوات يهمّ على تأليف دورة فلسفية تتشابك فيها معطيات الفلسفة الإسلامية التي نمت شجرتها خلال ألف سنة من الزمان، مع نظريات فلاسفة أوربا المحدثين، وتهدف إلى ردم الهوّة بين هذين اللونين من التفكير حتى تكون منسجمة مع مزاج العصر، وتظلّ في الوقت ذاته محافظة على قيمة الفلسفة الإلهية وتتصدّى لفكرة انتهاء عصر الميتافيزيقيا والإلهيات[4].

---

[1]ـ أصول الفلسفة والمنهج الواقعي 1: 15 ـ 16، مقدمة الأستاذ المترجم.

[2]ـ محمد حسين الطباطبائي مفسرّاً وفيلسوفاً، دراسات في فكره ومنهجه، مجموعة من الباحثين: 61، تعريب: عباس صافي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 2012م.

[3]ـ الشمس الساطعة، محمد حسين الطهراني: 56، تعريب: عباس نور الدين وعبد الرحيم مبارك، دار الأولياء، الطبعة الثانية 2008م.

[4]ـ أصول الفلسفة 1: 54.

ولهذا المقصد قام بانتقاء ثلّةٍ من تلامذته لتشكيل حلقته الفلسفيّة، والْتَأمت منذ سنة (1951م) بعقد ندوة علميّة فلسفيّة في ليالي تعطيل الدراسة من كلّ أسبوع (ليالي الخميس والجمعة)، واستمرّت حتّى سنة (1957م). وضمّت يوم تأسيسها كلاً من: مرتضى المطهري، محمد حسين بهشتي (1928 ـ 1981م)، إبراهيم الأميني (1925 معاصر)، عبد الحميد الشربياني (1889 ـ 2015م)، موسى الصّدر (1928 ـ 1978م)، حسين علي المنتظري (1922 ـ 2009م)، محمد مفتّح (1928 ـ 1979م)، علي قدّوسي (1927 ـ 1981م)، جعفر السبحاني (1929 ـ معاصر)[1]، وانضم لها آخرون فيما بعد.

كانت طريقة الندوة تتمثّل في أن يقوم الطباطبائي بإعداد بحوث تلقى في الجلسة، وبعد ذلك يبدأ الحاضرون بمناقشة ما طرحه الأستاذ، فكان حصيلة هذه الدروس والحوارات، أن ولدت النواة الأولى لكتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (اصول فلسفه وروش رئاليسم)، الذي يعدُّ من أبرز مؤلّفات الفيلسوف العلامة إلى جانب موسوعته التفسيرية القيّمة (الميزان).

جرى العلامة في هذه الأبحاث، على عرض المطالب بنحو موجز مكثّف، يبتعد ما أمكن عن الإبهام والتعقيد وعدم الوضوح، وذلك كي تكون في متناول أكبر عدد ممكن من القرّاء من ذوي الذوق الفلسفي مع التوفّر على الحد الأدنى من المعلومات الفلسفية. وكذلك اقتصر على بيان أمهات المسائل الفلسفية، وأعرض عن بيان الأدلّة والبراهين العديدة لكلّ مسألة، واكتفى بما هو أسهل البراهين وأوضحها لإثبات المدّعى.

وبعد تحرير المباحث التي كانت تلقى في تلك الجلسات الفلسفية على شكل مقالات، أخذ عشّاق الفلسفة وطلاب المعرفة والشرائح المثقفة داخل مدينة قم وخارجها باستنساخها، فكانت تنتقل من يد إلى أخرى، إلى أن زاد الإلحاح على طبعها على شكل كتاب حتى يستفيد منها عموم القرّاء.

كانت تعتري فكرة طباعتها على شكل كتاب بعض الصعوبات والمعوّقات، إذ برغم أن العلامة الطباطبائي قد تحرّى التبسيط فيها وتجنّب التعقيد والانغلاق الذي هو السمة الغالبة لكتب الفلسفة، إلا أنها مع ذلك كانت عسيرة على الفهم العام، وبسبب انشغالات الطباطبائي المتعددة العلمية والدراسية، طلبَ من تلميذه العلامة مطهّري، والذي كان وقتها انتقل للاستقرار في طهران بسبب ظروف معينة، أن يقوم بمهمة إيضاح وبسط مطالبها أكثر حتى تكون في متناول جميع القرّاء[2].

كان اختيار الطباطبائي للمطهّري في غاية التوفيق، فقد اضطلع الأخير بالمهمّة على أحسن ما

[1]ـ محمد حسين الطباطبائي مفسرّاً وفيلسوفاً: 61.
[2]ـ صول الفلسفة والمنهج الواقعي 1: 46، مقدمة الشارح.

يكون، إذ بذل المطهّري الوسع والجهد في كتابة تعليقاته لتكون لائقة بما طرحه أستاذه، حتّى أن العلامة الطباطبائي يحدثنا بما ينبئ عن جهود المطهّري قائلاً: «لكي يصل المرحوم مطهّري إلى عمق مسألة (القوة والفعل) التي طرحت للبحث في أصول الفلسفة، أخذني معه إلى طهران وأبقاني في بيته أسبوعاً كاملاً، حيث تباحث معي في المسألة لكي يستوعبها بعمق ويستطيع أن يكتب حواشيه عليها، ولم يقنع إلا بعد أسبوع كامل من البحث»[1].

وبعد أن التأَمَ شتات المتن والشرح، صدر الكتاب في خمسة أجزاء بالفارسيّة تباعاً. ضم الجزء الأول الصادر سنة (1953م) أربعة مقالات: ماهي الفلسفة، الفلسفة والسفسطة والواقعية والمثالية، العلم والإدراك، قيمة المعرفة. فيما ضم الجزء الثاني الصادر سنة (1954م) مقالتين: نمو المعرفة وحصول الكثرة في الإدراكات، والإدراكات الاعتبارية.

تأخر صدور الجزء الثالث سنتين عن صدور الثاني (1956م)، وضم المقالات: الوجود وواقع الأشياء، الضرورة والإمكان، العلّة والعلول. أما رابع الأجزاء الذي لم يتم المطهري تعليقاته عليه وصدر بعد استشهاده[2]، فقد ضمّ المقالات: القوة والفعل/ الإمكان والفعلية، القدم والحدوث، الوحدة والكثرة، الماهية/ الجوهر والعرض. وجاء خامس الأجزاء الصادر سنة (1971م) في مقالة واحدة هي الرابعة عشرة تحت عنوان: إله العالَم والعالَم، وقد تأخّر صدوره عن بقية الأجزاء أكثر من عشرة سنوات.

شكّل صدور الجزء الأوّل من الكتاب أعمق تحد فلسفي واجهته الاتجاهات المادية الديالكتيكية الناطقة بالفارسية، ولذلك عكف المعنيون بالشأن الفلسفي الماركسي على مراجعته، فأدهشتهم البراهين التي ساقها الطباطبائي في نقض الأسس الفلسفية للمادية الديالكتيكية، وبهرتهم الأمانة والدقة العلمية التي تحلّى بها.

لقد مثّل جهد الطباطبائي وجّدته في مقالات الكتاب، خطوة أساسيّة أدخلت الفلسفة في إيران مرحلةً جديدةً غير منظورة، إذ لم تتجاوز معلومات دارسي الفلسفة قبل ذلك معطيات الكتب المدرسية المقررة، أمّا بعد مدّة وجيزة من خطوة الطباطبائي وكتابه فقد توفّر كثير من طلاب العلوم الدينية في حوزة قم على معلومات فلسفية شاملة نسبياً، خصوصاً فيما يرتبط منها بنظريات الفلسفة المادية، واكتشاف مواطن المغالطة في أساليب استدلالها[3].

[1]ـ ذكرياتي مع الشهيد مطهري، الشيخ علي الدوّاني: 22، ترجمة خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشرـ قم، الطبعة الأولى 1417هـ ش.

[2]ـ اصول فلسفه وروش رئاليسم 4: 5، بنياد علمى وفرهنگي أستاذ شهيد مرتضى مطهرى.

[3]ـ أصول الفلسفة 1: 64، مقدمة الشارح.

في المنهج الفلسفي للكتاب

1ـ من المعالم البارزة في مقالات كتاب أصول الفلسفة وضوح المنهج العقلي. فلقد كان تناول الطباطبائي للمواضيع الفلسفية والمقولات التي قاربها ولمختلف المشارب، وفق منهج نقدي واضح، معتمداً في ذلك كلّه على ميراث المذهب العقلي في المعرفة الذي يستند للمقولات التصورية والتصديقية الضرورية.

وبرغم إيمان الطباطبائي بتعدد مصادر المعرفة وتوزعها بين العقل والقلب والوحي، ولكنه لم يتبع في مقالات كتابه سوى العقل ومقولاته في التصور والتصديق، ولم يركن لدليل نقلي أو لحجة مستندة لمكاشفة متصوّف وتجربة عارف وإشراق متعبّد، وإنما التزم بالعقل كحجة نهائية عرضاً واستدلالاً. سيما وأن غالب مدارس الفكر التي تعرّض لها ونقدها في مقالات أصول الفلسفة لا تؤمن بالمصدرين: الكشف والنقل، وبالتالي فإن الضرورة النقدية تلزم أن يكون الأسلوب المتبع هو الأسلوب العقلي، وذلك لسعة دائرة المؤمنين به إجمالاً وإن اختلفوا في التفاصيل.

لقد ارتكز الطباطبائي في مقالات هذا الكتاب على اعتماد المقولات العقلية البديهية واتخاذها منطلقاً في نقده وتقويمه لسائر الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة. والطباطبائي في مذهبه المعرفي فيلسوف عقلي يؤمن أن كل ألوان النشاط الفكري البشري التصديقي ترجع لمقولات بديهية واضحة في نفسها وغنية عن كل برهنة، وإنما النفس تضطر للتصديق والإذعان بها، وعلاوة على ذلك فإن صدق وصحة كل برهان تتوقف عليها. وعلى رأس تلك الأصول قانون استحالة التناقض. وقد تكفلت مقالات القسم الأول من الكتاب (نظرية المعرفة) ببيان وايضاح هذا الموقف بشكل كبير.

ومن اللافت في هذا الإطار أن الطباطبائي وخلافاً لأنصار مدرسة الحكمة المتعالية قد ابتعد ببحثه عن الاعتماد على معطيات ومصطلحات التصوف والإشراق والعرفان، التي توجب فيما لو ولجت البحث الفلسفي الاضطراب والتشويش كما يرى ذلك في كتاب غرر الفرائد المعروف بشرح المنظومة.

وبتعبير آخر: إن الطباطبائي وإن كان مدرسياً ينتمي لسلسلة الحكمة المتعالية التي شيّد أركانها الفيلسوف صدر الدين الشيرازي، إلا أنه في كتاباته الفلسفية سيما أصول الفلسفة جرى وفق الأسلوب المشائي، وذلك بالاعتماد على البرهان العقلي دون الاعتناء بالذوق والتصوف، وإدخال اصطلاحات علم العرفان. ولذا قيل بحق الطباطبائي: صدرائي المبنى سينوي المشرب[1].

[1]ـ إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة، علي الرباني الكلبايكاني 1: 61، ترجمة: الشيخ محمد شقير، دار زين العابدين 2011م.

2 ـ أما طريقة بحث المسائل، فقد كان يعمد في المرحلة الأولى إلى توضيح المفاهيم الأساسية في كل مسألة يراد بحثها، ثم ينتقل لبيان المدعى، فالاستدلال عليه بأوضح البراهين العقلية وأخصرها، بعد ذلك ينتقل لاستعراض ما قد يرد على نتائجه من إشكالات فيعمد إلى إيضاحها، ثم يقارب الأجوبة لها.

لقد سار الطباطبائي في هذه المقالات على منهج تحليلي قائم على أساس الدراسة المستوعبة للموضوع المراد بحثه، فما لم يعط تصوراً صحيحاً للموضوع لا يلج في بحثه مطلقاً، ولا يخوض في مرحلة التدليل عليه والإثبات والنفي. بمعنى أن التصور النظري للمسائل الفلسفية في هذه المقالات يسبق مرحلة التصديق النظري، وفق الطريقة المنطقية.

وفي نقده لمختلف الأفكار والمقولات، فإنا نجد الطباطبائي يساير تلك الاتجاهات بشكل يوضح تهافتها الداخلي وتناقضها، فضلاً عن تسجيله النقد الفلسفي لها وفق القواعد الأساسية العقلية والفلسفية.

المتابع لمقالات الكتاب يجد الطباطبائي متمكناً من ملكة التحليل والتنظير الفلسفي بشكل يدهش القاري، فضلاً عن سحر البيان، وتجلّى ذلك بوضوح في مقالتي: نمو المعرفة والإدراكات الاعتبارية. وفي خصوص هاتين المقالتين فقد طرح الطباطبائي أفكاراً لم يسبق لها قديماً وحديثاً، كما سنأتي إلى ذكر ذلك في القادم من أبحاث.

3 ـ تماشى الطباطبائي مع الفلسفة الغربية في إعطاء الأولوية في البحث لمسائل نظرية المعرفة قبل الولوج في بحث نظرية الوجود، وخلافاً للفلسفة الإسلامية الموروثة التي لم تفرد مسائل المعرفة ببحث خاص. ولعلّ من أسباب ذلك أن الحقبة المعاصرة شهدت بروز تيارات وفلسفات تشكك بصحة المنهج العقلي في المعرفة بشكل واسع، وكذا التشكيك في قيمة المدركات العقلية وحدودها ومدياتها، ولذا خصّ الطباطبائي مسائل نظرية المعرفة بمقالات القسم الأول من الكتاب.

كما وأن تحليل المعضلات الفلسفية ومقاربة مشاكلها، يقتضي في المرتبة الأولى دراسة أفكار الإنسان وإدراكاته ونشاطه الذهني، ولذا فإن البحث في نظرية المعرفة (فلسفة الإدراك) يسبق الولوج في المسائل الفلسفية المتعارفة.

إن أهمية البحث في نظرية المعرفة تتأتى من جهة أن تقييم جميع المدارس الفلسفية، والمناهج العلمية، يتوقف على المنحى والاتجاه المتخذ في المعرفة، فما لم يتخذ الباحث رأياً حاسماً في

المسائل المطروحة في نظرية المعرفة (مصدر المعرفة، قيمة المعرفة، حدود المعرفة)، لا يصح منه الإذعان بأي قانون فلسفي أو مسألة علمية، بمعنى أن أبحاث نظرية المعرفة توفر خيارات الباحث المعرفية.

لقد شكّل تناول العلامة الطباطبائي لنظرية المعرفة ومسائلها بشكل مفرد ومستقل ظاهرة غير مسبوقة في الفلسفة الإسلامية، ذلك أن الفلاسفة الإسلاميين لم يفردوا مسائل نظرية المعرفة بالبحث المستقل قديماً وحديثاً، وإنما غاية ما تطرّقوا إليه بعض مسائل نظرية المعرفة والتي بحثوها بشكل مشتّت في مختلف فصول علمي المنطق والفلسفة، كما يلاحظ ذلك في بحث الوجود الذهني وبحث العلم والعالِم والمعلوم. أما الطباطبائي فقد كان فريداً وسابقاً في بحث مسائل نظرية المعرفة بشكل مستقل في المقالات الأولى من الكتاب.

4 ـ انتظمت المسائل الفلسفية في الكتاب وفق طريقة شبيهة بتنظيم أبحاث الرياضيات، وذلك بأن تأخذ كل مسألة موقعها المناسب لها، فتكون مكمّلةً للمسائل المتقدمة عليها، وفي الوقت ذاته توفّر الأرضية للمسائل الآتية. وعلى هذا الأساس وبمتابعة استدلالات الطباطبائي، نجده حريصاً على أن تكون براهينُ مسألة متقدمة مُعْيِنَةً في البرهنة على المسائل اللاحقة، كما يتجلّى ذلك في استدلاله على مسألة وحدة الخالق والتي استند فيها لبرهان تقدم في مسألة إثبات وجود الخالق.

5 ـ لقد أفضت تطورات العلم الحديث ـ وما صاحب ذلك من تغيرات في الرؤى والأفكار المتعلقة بالوجود والمعرفة ـ بالمذهب التجريبي وأئمته إلى تقديس العلم التجريبي وجعله المرجعية الوحيدة في تفسير كل قضايا الوجود والمعرفة والحياة. فقد قررت تيارات هذا المذهب على تنوعها جعل التجربة المحكّ الأخير في قبول ورفض مختلف الأفكار والمقولات أيا كانت دائرتها وموضوعها. فخرجت من رحم هذه الفكرة الفلسفة العلمية التي رفعت رايتها الماركسية والمدرسة الوضعية المنطقية.

اتفقت تيارات هذا المذهب المختلفة في مسائل كثيرة على مجافاة فلسفة الوجود (الفلسفة الأولى)، والهجوم على الميتافيزيقيا والإلهيات واعتبارها أوهاماً ولغواً وتخلّفاً معرفياً، وكانت حجتهم في ذلك القاعدة الأساسيّة في المذهب التجريبي التي ترى أن قضايا الميتافيزيقيا والإلهيات تتحدث عن أمور لا يمكن التحقّق من صدقها، ومن ثم فهي خارجة عن دائرة العلم والمعرفة والحكمة.

في مقابل ذلك قدم الطباطبائي في مقالات أصول الفلسفة سيَما في مقالات القسم الأول منه، معالجات لهذا التصور وللمذهب التجريبي في قواعده الأساسية. ولأن تطبيقات قاعدة المذهب التجريبي متعدّدة، ويحتج بها أنصار المذهب المادي في كل مسألة، فقد عكفَ الطباطبائي على تقديم مقاربات ومعالجات لزوايا متعددة ترتبط بمنهج العلم التجريبي، في أكثر من مقالة في أصول الفلسفة. نجد ذلك في المقالة الأولى والخامسة والسادسة ومواضع متفرقة من المقالات الأخرى.

6 ـ وحتى يستكمل الطباطبائي إيضاح معالم المنهج الفلسفي، ويستكمل من جانب آخر نقده للفكر المادي ولما يُعرف بالفلسفة العلمية، فقد أكدت مقالات أصول الفلسفة على ضرورة الفصل والتمييز بين الفلسفة وباقي العلوم، ذلك أن الفلسفة تختلف عن العلوم منهجاً وموضوعاً وغاية، فهي تتخذ من الوجود بما هو موجود موضوعاً لها، أي الوجود بما له من صفة الإطلاق دون لحاظ خصوصية يتصف بها، بينما تتخذ العلوم دائرة أضيق في بحث الوجود وتتمحور مسائلها حول مواضيع محددة، متحيّثة بحيثيات خاصة.

ومن ناحية المنهج، فإن الفلسفة العقلية الميتافيزيقية تتخذ من البرهان العقلي بمعناه المنطقي الأرسطي وسيلة وأداة في المعرفة، بينما تتخذ العلوم من التجربة والملاحظة الحسية وسيلة لإثبات مسائلها وحلّ مشكلاتها. ويفرّع الطباطبائي على ذلك عدم إمكان استنتاج قضية فلسفية من مقدمات علمية ولا العكس، لأسباب تتعلق بطبيعة الحكم الفلسفي المرتبط بشروط البرهان.

نعم، قرر الطباطبائي إمكان الاستفادة من نتائج العلوم في انتزاع قضية فلسفية، ولكن هذا شيء والاستنتاج شيء آخر، إذ الاستنتاج يعني استخراج نتيجة فلسفية من مُقَدمَتَي قياس (صغرى وكبرى) علميتين، وهو أمر غير ممكن وفق شروط البرهان المنطقي، أما الانتزاع بواسطة مقدمة علمية تمثل صغرى القياس إلى جانب الكبرى الفلسفية، لتعطينا نتيجة فلسفية، فأمر ممكن.

وعلى وفق هذا، يرى الطباطبائي في مقام تأصيله للمنهج النقدي الفلسفي، عدم وجود قطيعة تامة بين الفلسفة والعلوم، كما لا توجد موافقة تامة، إذ لكل منهما أدواته وميدانه وفضاؤه النموذجي، ناعياً على الاتجاهات المادية الغربية عدم حفظها حريم هذه العلاقة، عندما تجاوزت حدود العلم فوقعت في خلط واشتباه[1].

رتّب الطباطبائي على ذلك أن ما نشاهده في الفلسفة الغربية في اتجاهاتها المادية من نتائج خطيرة، كإنكار عالم ما وراء المادة والميتافيزيقيا، وتفسير ظاهرة الإدراك البشري تفسيراً فسلجياً

[1]ـ انظر المقالة الأولى من أصول الفلسفة.

مادياً، ناشئ من الخلط والاشتباه وعدم وضع الشيء في موضعه المناسب، وتجاوز التجربة لجلدها لتمسك بالمسائل الخارجة عن حريم اختصاها، متصورين أن المسائل الفلسفية يمكن استنتاجها من مقدمات علمية تثبت بالتجربة.

ولا بد من الإشارة في هذه النقطة إلى أن الطباطبائي لم يبتعد عن الأخذ بمُسَلّمات العلم الحديث، واتخاذها أصولاً موضوعة في كثير من المسائل التي قاربها. وكذا تعاطى مع الكثير من نتائج العلوم المختلفة المعاصرة في مقاربة كثير من المسائل، سواء كانت علوماً إنسانية أم غيرها.

ومن معالم المنهج الفلسفي في كتاب أصول الفلسفة فصلُ الطباطبائي وتمييزُه بين المدركات الحقيقية والاعتبارية، ذلك أن حصول الخلط في البحث الفلسفي بين المدركات الحقيقية والاعتبارية يوجب الاضطراب في تصور المسائل الفلسفية فضلاً عن التصديق بها، وقد أدى هذا الخلط في علوم مختلفة إلى التباس وتشويش، كما يلاحظ في بعض مسائل علم أصول الفقه. ولذا اضطلع الطباطبائي بمهمّة كشف النقاب عن هذه المسألة، وتوصّل إلى تفسير محدّد للفرق بين هذين النوعين من الادراكات، وأكد على أن البرهان لا يجري في الإدراكات الاعتبارية، وعلى هذا فهي خارجة عن البحث الفلسفي.

من إرهاصات العصر

ثورة الفطرة ضدّ ديكتاتورية العلمانية

كلود أندريه [*]

تدخل هـذه المقالـة للباحـث الفرنـسي في الإسـلاميات ولاهـوت الأديـان البروفسـور كلود أندريـه، في معـترك الجـدل الفلسـفي والكلامـي مـع العلمانيـة بأوصافهـا وأفعالهـا ومناحيهـا المختلفة.

الباحـث الـذي يعيـش متنقـلاً بـين أقطـار المـشرق العـربي ومغربـه، ويهتـم في البحـوث الإسـلامية العمّقـة، يعالـج هنـا واحـدة مـن أعقـد الإشـكاليات الفكريـة التـي واجهـت هـذه القضيـة. حتـى أنـه أجـرى نوعـاً مـن المقارنـة الجداليـة بـين الفطـرة الإلهيـة الكامنـة في الإنسـان والعلمانيـة الدنيويـة التـي طـرأت عـلى زمانـه ومكانـه كحـادث تاريخـي.

المحرر

يقول الكاتب الفرنسي أندريه مالرو، باريس 1901، كريتاي 1976، في كتابه «غواية الغرب»[1]، (La tentation de l'Occident)، في العام 1926: «ألحظ في أوروبا بربريّة منظّمة جدّاً حيث هناك دوماً التباس بين فكرة الحضارة وفكرة التنظيم».

هذا ما لاحظه الكاتب الفرنسي الشهير أندريه مالرو الذي أكّد أنّ ديكتاتورية العلمانية تعارض

---

* ـ باحث في الإلهيات والدراسات الإسلامية ـ فرنسا.

العنوان الأصلي للمقال: **Le signe de l'époque: la revolte de la fitra contre la dictature de la laicité**

[1]ـ أندريه مالرو، «غواية الغرب» **La tentation de l'Occident**، منشورات غراسيه، باريس، فرنسا. **Le Grand Dictionnaire des Citations françaises**، دورنون، منشورات أكروبول، فرنسا، 1982، ص. 307.

ـ ترجمة: منار درويش.

بالكامل متطلبات الفطرة الروحية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية. الجميع يعلم بأنّ مذهب العلمانية هو خصْم الفطرة، الذي يريد تجريدها من أي علاقة بحضارة التوحيد الأسمى، لكن، في جميع الأحوال، لتأثير مذهب العلمانية الذي أوجده الإنسان حدود، إذ يتسّم بسرعة زوال كافة المذاهب المزيّفة في الدائرة العالمية للمزوِّرين والمزيِّفين الذين طالما رغبوا في تحويل الأفكار الصغيرة إلى أفكار واسعة ومستدامة بالإكراه من قبل الشرطة، والسياسة، والقانون عبر استخدام القوة، والذين يشير عجزهم عن الحفاظ على ديمومة مذاهبهم المزيّفة إلى أن ثورة الفطرة ضدّ العلمنة القسرية تظهر مدى ارتباط هذه الأخيرة بكل ما هو ثانوي وضارّ. من المسلّم به أنه منذ الثورة الإسلامية في العام 1979، شاهدنا كل يوم أمام أعيننا ظهور ثورات الفطرة ضدّ ديكتاتورية العلمانية التي لم تتمكن من تحقيق النصر أو تجاوز كلام الله المنزّل في القرآن الكريم: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ **(سورة الروم، الآية 30)** .

لن تتمكن العلمانية، التي ينسجم الجميع معها، من إخضاع الفطرة، لأنها تفرض نفسها بقوة وشراسة، فلغتها مليئة بالمحرّمات والافتراءات الحاقدة التي تستهدف بها أهل الإيمان، فضلاً عن الأكاذيب والأوهام. أمضت العلمانية وقتها في إهانة الفطرة والإساءة إليها، حيث إنها تستمتع بالكفر أكثر منه بالتقوى، وهي لا تحسن غير ذلك. مع ذلك، ما يسّر اليوم بشأن ثورة الفطرة ضد العلمنة البوليسية هو الحرص على صحوتها وعلى رغبتها في التحرّر من السلاسل والأغلال التي كبّلها بها النظام العالمي للعلمانية المفروض من قبل الطغاة. وهكذ، تمّ التصدّي للعلمانيين لأنهم يريدون إلغاء الاحتياجات المهمة والدائمة لروحية الفطرة وتآلفها، وجعلها تنسى ارتباطها بحضارة التوحيد الأسمى، وخير دليل على ذلك انتفاضها ضدهم ولو أنّ هذه الانتفاضة لم تحسم بعد. فكان على الرجال الأحرار الإعلان عن أنّ العمليّة الاستبدادية للعلمنة العالمية باتت تعلم أنها محدودة زمنيّاً، وستشهد نهاية لطابعها العنصري والكيدي الذي يستهدف الفطرة التي تتسلّح بالسنّة النبوية وغيرها من الأسلحة المقدّسة، حيث يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ **(سورة آل عمران، الآية 159)**.

ترافق ثورة الفطرة كل فرد من أهل الإيمان، إنما بدرجات متفاوتة، ضدّ كل أنواع الظلم والاضطهاد بحقها، موقدةً رغبتها في التحرّر من السلاسل والأغلال المفروضة من أعدائها العلمانيين. ترى الفطرة

ضرورة إكمال هذه الثورة وهذا التحرّر وكل ما يرافقهما، رافضة الخضوع لغير لله. تسعى الفطرة وبكل حماسة وإصرار إلى توثيق صلتها بخالقها وتخشى الانقطاع عنه، إذ لديها القوة للثأر ضدّ كلّ من يريد فصلها عن أمّة أهل التوحيد، فهي لا تستطيع أبداً قطع صلتها بالتوحيد، أو حبها لله الذي يقول في كتابه العزيز: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (سورة الذاريات ـ الآية 56).

للانتماء الذي يصل الفطرة بالتوحيد والدين الحنيف الذي أسماه الله «الإسلام» سمات محدّدة وتلقائية، في حين أنه ما من سمات محدّدة وعفوية تطبع انتماء العلمانية لأنّ تاريخ العلمانية مليء بالإجراءات القهرية والانتقامية، واستخدام القوة الصارمة للسيطرة على الفطرة. يلاحظ أيضاً وجود بعض الفوارق الأكيدة من حيث النظرة إلى الحياة بين هذين لانتماءين، ناهيك عما شاهدناه من انقضاض أهل الإيمان على الشرطة والقوات المسلحة العلمانية بصدورهم العارية، خلال الاضطرابات الاجتماعية التي أحدثتها الأنظمة العلمانية الساعية إلى فصل الفطرة عن حضارة التوحيد الأسمى.

استكشاف الفطرة

مذّاك اكتشف العالم أجمع التزاماً واسعاً وعميقاً بالدفاع عن الفطرة وحضارة التوحيد الأسمى اللتين كانتا مجهولتين في السابق، وبان بالتالي الفشل العالمي للعلمانيين الذين كانوا يعتقدون أنه بوسعهم إخضاعهما لديكتاتورية العلمانية. لذلك، يبدو من المؤكّد بأنّ عالم العلمانية المفروضة بالقوة على الفطرة يشهد خسارة الأفكار العلمانية التي تشجّع على تدمير مجتمع أهل التوحيد. أما أهل الإيمان فيدعمون ثورة الفطرة ضدّ العلمانيين الذين كانوا يعتقدون أنه بوسعهم السيطرة على أهل التوحيد الذين يعارضون على نحوٍ جوهري الأفكار العلمانية الرجعية والقديمة.

يعود سبب معارضة أهل التوحيد هذه إلى الحفاظ بشتى الوسائل الشرعية على الوحدة الروحية الزمنية، الأمر الذي يتعارض كلياً ومبدأ العلمانية الذي يشجّع على قطع هذه الوحدة لفرض هيمنة الـ«أنا» التي تطمح إلى امتلاك العالم والسيطرة عليه. لذلك، فإنّ هذه الـ «أنا» تتمنى التخلّص من أي أمر قد يعيقها، لا سيما المقاومة السياسية الدينية لأهل التوحيد الذين ليس لديهم إله إلا الله، ويتبعون كتبه المنزّلة، وأنبياءه، وخلفاءه المسؤولين عن تلبية الحاجات الروحية، والاجتماعية، والأخلاقية، والثقافية للفطرة.

وفقاً لتاريخ الدين الحنيف، شكّلت الفطرة والتوحيد هدفاً لهجمات معارضيهما. فقد جاء في صفحات التاريخ، أنه في العام 325 بعد ميلاد المسيح بن مريم، أي العام 307 قبل هجرة الرسول محمدﷺ، اجتمع حوالى 300 من أساقفة أهل الكتاب في منطقة نيقية، المعروفة اليوم بـ«إزنيق» في

تركيا، من أجل إعلان عقيدة الثالوث التي ينهى عنها الله في القرآن الكريم حيث جاء: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا﴾ (سورة النساء ـ الآية 171).

ثم كان الاجتماع الشهير الذي عقد في سقيفة بني ساعدة والذي تقرر خلاله فصل الفطرة مع الإمام الأول علي بن أبي طالبg المسؤول عن صون وحماية الصلة بين الفطرة وبين اتحاد الروحي والزمني في التوحيد وليس الصلة مع خلافة يحدّها الزمن وقائمة على أساس مفهوم خاص جدّاً عن السلطة. في النهاية، جرى التصويت في فرنسا على قانون 9 كانون الأول 1905 والذي قضى بقطع صلة الفطرة بالتوحيد من أجل إخضاعها لقانون العلمانية الذي يشجّع على عزل الدين عن السلطة.

طبّق هذا القانون، كسائر القوانين الطاغوتية، بالقوة البوليسية، لا بل بالقوة العسكرية، بحق كل من يقاوم من المؤمنين، لكن بعد سنوات عدّة من حكم العلمانية الديكتارتورية، أدرك جميع المؤمنين أن الفطرة، الوثيقة الصلة بالتوحيد، لا يمكن أن تبقى خاضعة إلى ما لا نهاية لهذا القانون المخزي الذي سنّته العلمانية والذي يطيح معها بالإيمان، والتقوى، والعفة، والشرف، والكرامة.

لذلك، قد نقصد بعبارة «عقدة الشعور بالعظمة»، السلوك البغيض لمؤيّدي قطع صلة الفطرة بالتوحيد، حيث يحظر هذا السلوك الممارسات الدينية الخاصة بالعقائد المرتكزة على التوحيد، لا سيما عقيدة الدين الحنيف «الإسلام». أضف إلى ذلك أنّ العلمانيين المؤيدين لقطع هذه الصلة يعتقدون أنه بوسعهم إبعاد كلّ معلمَنٍ عن الله غير آبهين بالكلام الذي أنزله الله في كتابه الكريم والذي يُعتبر بعضهم على اطّلاع به: ﴿**وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ وَنَعۡلَمُ مَا تُوَسۡوِسُ بِهِۦ نَفۡسُهُۥۖ وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ**﴾ (سورة ق ـ الآية 16).

تتباين خصائص العلمانية والفطرة المرتبطة بالتوحيد، وأهدافهما بشكل كبير. فبالنسبة إلى أهل التوحيد، الفطرة هي خشية الخالق، هي علامات التقوى، هي ممارسة الجهاد الأكبر من أجل حماية الفطرة، هي أن نكون روحانيين واجتماعيين كما يريدنا الله، هي كل ما يجعل الرجل والمرأة كونيين ومثاليين. في المقابل، بالنسبة إلى أتباع المبدإ العلماني الذين يشجّعون على قطع ارتباط الفطرة

بالتوحيد، يبقى التعلّق بالـ «أنا» بمثابة الأولوية القصوى، ويستمرّ إظهار «عقدة الشعور بالعظمة» بتهديد حياتهم وحياة الآخرين، عبر كبح حركة مبدإ الإيمان بالفطرة بإرادتهم، وضغطها حتى توشك أن تختفي، وتقييد دنياهم بمصالحهم الزمنية. مع ذلك، لن يتمكن حتى أولئك المتسلّحون بقوة من أجل فرض قانونهم العلماني أبداً من إخضاع الفطرة المرتبطة بالتوحيد.

والسؤال الذي يطرح: ألا يوشك أن يؤدي ذلك إلى إعادة انطلاق الحملة الدعائية ضد الإسلام؟

من المعروف بأن الأصوليين العلمانيين لم يستسلموا البتّة حيال متطلّبات الفطرة الروحية والزمنية، فهم المسؤولون عن ظهور كافة أنواع النزعات التزمّتية والأصولية. نستطيع أن نلاحظ من كل ذلك وجود محرّك للـ«عزل» و«التمييز» بين أيدي أعداء متطلّبات الفطرة، وأن رفض الفطرة الرضوخ للنظام العلماني القاضي بفصل الروحي عن الزمني لطالما دفع العلمانيين إلى ممارسة المزيد من القمع والاضطهاد بحق أهل التوحيد الذين لم يتوانوا عن المقاومة دفاعاً عن الفطرة. أجل، توجد في صميم الحركة العلمانية الكثير من حركات التزّمت العلماني، والأصولية العلمانية، والعدائية العلمانية، والعزل العلماني، والتمييز العلماني، والاضطهاد العلماني، والقمع العلماني بحق أهل الإيمان الذين يطالبون بحقهم وواجبهم في التعبير عبادياً وثقافيّاً عن الفطرة المرتبطة بالتوحيد إذ إن لهذا الحق والواجب في نظرهم الأولوية على المحرّمات العلمانية.

لا شيء يقف في النهاية في وجه متطلبات الفطرة الروحية والزمنية. ليعلم المتزمتون والأصوليون بأنهم يشنون معارك بائسة من عصر ما قبل الإسلام، وأن قوّة الفطرة تكمن في كونها مرتبطة بفضل الله بالتوحيد من دون نسيان حقها الدائم في تلقي كافة التعاليم السماوية التي تتناسب تماماً وتطورها. وهذا ما يسمح لها اليوم بمواجهة التحدي العلماني وقوانينه العازلة التي تحظر عليها المطالبة بحقوقها الروحية والزمنية القائمة على التوحيد. فمن اللحظة التي ترفض فيها العلمانية رفضاً قاطعاً ومانعاً إقامة متطلّبات الفطرة الروحية والزمنية، ليس للفطرة سوى مخرج واحد: الثورة ضد ظلم العلمانية، وضد ألفاظها البالية، وظلاميتها، وأصوليتها، واستبدادها من عصر الجاهلية. ليعلم العلمانيون أيضاً بأنهم مهما كان الموقف الذي يتخذونه ضد متطلبات الفطرة الروحية والزمنية، فإن النصر محسوم لأهل التوحيد. ويبقى السؤال اليوم معرفة إلى متى سيتمكن العلمانيون من مقاومة ثورة الفطرة ضدهم. مع ذلك، ليعلموا بأن ثورتها في سبيل الله ستتغلب على قانونهم العلماني الظالم والديكتاتوري.

ليعلم أعداء الفطرة أيضاً بأنه مهما طال الأمد في قبوع الفطرة تحت وطأة الأنظمة التي تبنت

قانون العلمانية ومحرّماته التاريخية، أي مهما طال الأمد بقبوعها تحت عبودية عقيدته المترسخة في النظام كونهم يرون فيها الأشكال المطلقة والنهائية للإنتاج الاجتماعي، على الفطرة أن تحارب من أجل حقها في أن تمُثَّل في الأنظمة أيّاً كانت ومن أجل واجبها في حماية مكتسباتها الدينية، والسياسية، والفكرية، والعباديّة، والثقافية، والأخلاقية، والاجتماعية القائمة على التوحيد.

في المقابل، السائد بين العلمانيين أنه لا مكان للفطرة في أنشطة المدينة، ما لم يكن وجودها سوى لمجرّد انتقادها ومحاربتها. هنا يكمن الفارق الأساسي الذي يبرر التفاوت بين المزايا والقيم الروحية، والاجتماعية، والأخلاقية والثقافية لحضارة التوحيد الأسمى والصفة التي تنزع عن خلق الله علمانيتهم المفروضة بالقوة خلافاً لكل ما هو إنساني. لا شك في أن حضارة التوحيد الأسمى وحدها يمكن أن تتباهى بروحانية فعلية، وبفكر سياسي فعلي، وبفكر فلسفي فعلي، وبفكر أدبي فعلي، وبفكر شعري فعلي، وبفكر نفسي فعلي، وبفكر اجتماعي فعلي، وبفكر تربوي فعلي، وبفكر قانوني فعلي، وبفكر اقتصادي فعلي... بكلمتين: بفكر فعلي.

بعد كل ذلك، من سيمتنع عن دعم ثورة الفطرة الغنية بالتوحيد ضد ديكتاتورية القانون العلماني الذي يفرض نفسه بالقوة البوليسية، لا بل بالقوة العسكرية.

روحانية "العصر الجديد" بديلاً من العلمنة

بطلان الديانة الفردية

ستيف بروس Steve Bruce [*]

يُؤسس عالم الاجتماع البريطاني ستيف بروس بحثه هذا على نقد النموذج الفكري العلماني السائد الآن في الغرب عموماً، وفي المجتمع الأنكلوساكسوني البريطاني على وجه التعيين. يرى بروس أن الاتجاه الذي يسمّيه روحانية "العصر الجديد" هو اتجاه يجمع بين نقد العلمانية الحادة، واعتماد روحانية اجتماعية تقوم على الاستمداد القيمي من جميع الأديان على المستويين الفردي والاجتماعي.

يفترض هذا البحث أن روحانية "العصر الجديد" قد تكون بديلاً من العلمنة، وكذلك بديلاً من الديانة الفردية التي ظهر بطلانها عندما استحكمت العلمانية بولادتها وتطورها.

أهمية البحث أنه يُجري إستقصاءات ميدانية في المجتمع البريطاني للبرهنة على استمرار تراجع السلوك التقليدي للكنيسة، وكذلك للبرهنة على ظاهرة الإنكفاء في ثقافة العلمنة.

المحرر

يَجمعُ النموذج الفكري العلماني بين شيئين: الأول، توكيد للتغيرّ في حضور وطبيعة الدين، والثاني مجموعة من الشروح لهذه التغيرات. هذا الجمع ليس قانوناً علمياً ينطبق على كل الظواهر في جميع الأحوال، بل هو توصيف وتبيان للمجتمعات الأوروبية الماضية، والمجتمعات الاستيطانية

---

* ـ عالم اجتماع بريطاني من اسكتلندا ـ أستاذ السوسيولوجيا في جامعة أبردين منذ سنة 1991 ـ كتب الكثير من الأعمال حول العلمنة والدين في العالم الحديث، وكذلك عن التفاعل بين الدين والسياسة.

ـ العنوان الأصلي للمقال: Secularization and the Impotence of Individualized Religion.

نقلاً:. The Hedgehog Review - 2006

ـ تعريب: ر. طوقان.

التي أنتجتها خارج أوروبا. وبخلاف التصاوير المثيرة للسخرية التي طالما قدَّمت هذا النموذج الفكري فهو ليس نموذجاً تطورياً بسيطاً ولا يتضمن مستقبلاً موحداً وفريداً إلا أنه يفترض وجود منطق معين للتغيرات الاجتماعية: أي أن بعض التغيرات تتفاعل مع بعضها البعض، فيما بعضها الآخر يتناقض مع نظيره. فعلى سبيل المثال يمكن للمجتمعات الإقطاعية أن تتضمن كنائس رسمية قوية وفعالة، أما الديموقراطيات الليبرالية فلا يمكنها ذلك. ليس هذا الأمر وليد الصدفة، بل ـ كما سأبين لاحقاً ـ فإنه يمكننا تفسيره من خلال السمات الجوهرية لهذا النوع الأخير من المجتمعات.

التوضيح الكامل للنموذج الفكري العلماني مع البيانات اللازمة بهذا التوضيح يحتاج على الأقل إلى كتاب كامل لإقناع أصحاب العقول المنفتحة. أنا شخصياً قد استغرقني هذا الأمر تأليف ثلاثة كتب. كل ما يمكنني فعله هنا هو تقديم بعض الوقائع التبيانية وتوضيح جزء من الشرح وتفحص إحدى بدائل النموذج الفكري العلماني ببعض التفصيل. مع رجائي من كرم القارئ أن يكون على بيِّنة من أنني تعاملت مع الانتقادات الواضحة لآرائي في عمل آخر من أعمالي.

أحوال النموذج الفكريّ العلمانيّ

في عام 1851 كان نصف سكان بريطانيا يذهبون إلى الكنيسة بانتظام، لكن عدد من يفعل هذا اليوم لا يتجاوز الثمانية بالمئة من السكان. لا توجد لدينا إحصائيات دقيقة حول المعتقدات الدينية إلا تلك التي تعود إلى السنوات الخمسين الأخيرة والتي تظهر مساراً مشابهاً لانحدار نسبة الحضور في الكنيسة. كما تظهر هذه الإحصاءات انحداراً ثابتاً في انتشار المعتقدات المسيحية. أما بالنسبة للإيمان بوجود الله، فالبريطانيون منقسمون إلى أربعة مواقف متساوية في أعداد المعتقدين بها تقريباً وهي: الإيمان بوجود إله خالق «شخصي» (أي تصور الإله على أنه شخص بذاته يحب ويغضب ويرضى وهو التصور الديني للإله)، ـ الإيمان بوجود «قوة أعلى حية» أي (الاعتقاد الغامض بوجود قوة ما أعلى من الإنسان دون اتفاق على كينونتها أو صفاتها)، الإلحاد المحض، أو اللاأدرية. في يوم من الأيام كان التعميد شأناً عمومياً لكل مولود في بريطانيا، بل لقد كان يعتبر أساسياً في القرون الوسطى. إلى درجة أن القابلات كنَّ يتَّبعنَ طريقة بسيطة في تعميد الطفل الحديث الولادة إذا اعتقدن أنه قد لا يبقى على قيد الحياة حتى وصول راهب ليعمده. في يومنا هذا لا يلقى إلا ثلث الأطفال الحديثي الولادة. أما بالنسبة للزواج فإن ثلثي الزيجات عام 1971 كانت تجري على أساس ديني وضمن مؤسسة دينية، أما اليوم فلا يتجاوز عدد الزيجات التي تتم بهذه الطريقة نسبة الثلث.

لا حاجة لنا أن نتوسع في هذه النقطة كثيراً، فأي شخص ذي اطلاع على المجتمعات الأوروبية

يعي تمام الوعي الانحدار الهائل في الانتماء إلى الأديان المنظمة. في هولندا مثلاً تزايد عدد السكان البالغين الذين يصفون أنفسهم بأنهم لا ينتمون إلى ديانة معينة من 14 بالمئة عام 1930 إلى 39 بالمئة عام 1997 ثم إلى 42 بالمئة عام 2003.[1] كذلك فالغالبية الساحقة من السويديين (95 بالمئة) لا يحضرون طقوس العبادة العامة. أما في السويد فإن نسبة السكان الملتزمين بمعتقدات الدين المسيحي، أو بأي نشاطات دينية تقليدية مثل الصلاة والحضور إلى الكنيسة قد تناقص بشكل كبير خلال القرن العشرين... لا تشير البيانات إلى انحدار شيوع هذه المعتقدات فحسب، بل حتى على انحدار أهمية هذه المعتقدات [بالنسبة إلى الناس][2].

حتى الولايات المتحدة ـ التي طالما اعتبرها علماء الاجتماع «الاستثناء الكبير» في الدول العلمانية ـ فلا يتجاوز عدد الذين يذهبون إلى الكنائس العشرين بالمئة مقارنة مع نسبة خمسين بالمئة عام 1950. الأهم من ذلك، أن الأشخاص الذين يحضرون إلى الكنائس اليوم يرتبطون مع الديانات المنظمة بروحية مختلفة تماماً عن تلك التي كان أجدادهم يتمتعون بها. فقد تخلى معظم المسيحيين عن التركيز على «الخارق للطبيعة» بينما نجد أن النقطة الرئيسية التي يركز عليها المتدينون هي المنافع النفسية الشفائية التي يحظى بها أصحاب الإيمان (وهو أمر كان ثانوياً مقارنة بما مضى لجهة السعي إلى رضا الله والنجاة في الآخرة). لقد اختلفت طريقة تعامل معظم المؤمنين مع دياناتهم بشكل كبير إذ تحولوا من أتباع مخلصين إلى تسهلكين انتقائيين لـ«سلع» الدين النفسية والروحية.

إن تفسير هذا التراجع في دور الدين هو أمر معقد بطبيعته، والرسم البياني الذي أستخدمه عادة لتمثيل النموذج الفكري العلماني يحتوي على 21 مربعاً!. سأذكر بعض الأشياء الأساسية التي تحتوي عليها هذه المربعات: أولاً: إن المقولة بأن العلم يحل محل الدين في منافسة تكون فيها مكاسب أحد الطرفين خسارة الطرف الآخر لا تتجاوز كونها فرضية مضلِّلة. فعلى عكس توقعات علماء اللاهوت الليبراليين في أواخر القرن التاسع عشر الذين دعوا إلى «النقد التاريخي» للنصوص التوراتية والإنجيلية، فمن البيِّن أن الناس في عصرنا الحديث قادرون على تصديق أنواع مختلفة

[1] - Nan Dirk De Graaf, Ariana Need, and Wout Ultee, "'Losing My Religion': A New and Comprehensive Explanation of Three Empirical Regularities Tested on Data for the Netherlands in 1998," Patterns and Processes of Religious Change in Modern Industrial Societies—Europe and the United States, ed. Alasdair Crockett and Richard O'Leary (Lamenter: Edwin Millen, 1998) table 1.

[2] - Eva M. Hamberg, "Christendom in Decline: The Swedish Case," The Decline of Christendom in Western Europe, 175 0–2000, ed. Hugh McLeod and Werner Ustorf Astor (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) 47.

من الهراء (وكل ما عليك فعله لتصدق هذه النقطة هو أن تبحث في الانتشار الواسع لقصص «الاختطاف من قبل رجال فضاء». كذلك الأمر بالنسبة إلى نظريات «التفوق العرقي» التي يعتقد معتنقوها أنها نظريات «علمية»). أما بالنسبة إلى مدى تأثير العلم على الإيمان فإن التكنولوجيا القائمة على اكتشافات العلوم هي ما يعطينا الشعور ـ الصحيح أو الخاطئ ـ بأننا قادرون على التحكم بمصائرنا. فقد أدت ظروف حياة فلاحي القرون الوسطى إلى سيادة الإحساس بعدم أهمية الفرد سواء أمام الأقدار الغيبية أم في أعين أسيادهم من النبلاء الدنيويين، وبالمقارنة مع هذا المنظور إلى الدنيا فإن المستهلكين الغربيين في عصرنا الحديث يتمتعون بشعور مفرط بأهميتهم الفردية، إذ يمكن لكل واحد منهم أن «يختار» الأدوات الإلكترونية التي يرغب في شرائها كما يمكن لكل واحد منهم أن «يختار» الحكومة التي يرغب في أن تحكمه، بل ويمكن له أن «يختار» التصور الذي يشاء بالنسبة إلى الإله الذي يؤمن به وبالطريقة التي يتعامل بها مع هذا الإيمان.

لقد أسهم ائتلاف المساواة مع النزعة الفردية ومع التنوع الفكري والإثني والعرقي في تهميش دور الدين في حياة الناس في الغرب. ذلك لأن صدقية أي نظام من المعتقدات تصل إلى مداها الأقصى إذا كانت توافقية، أي إذا آمن جميع الناس في محيط معين بنظام المعتقدات نفسه. وإذا حصل هذا فلن يعود الأمر يتعلق بمجرد «معتقدات»، بل سيصبح هذا النظام هو الرواية الدقيقة لواقع وحقيقة الأشياء. لقد استخدم بيتر بيرغر مقاربة ألفريد شوتز الفينومينولوجية لعلم الاجتماع كي ينبهنا إلى تأثير «تعدد العوالم الحياتية» في قدرة الناس على تصديق الأنظمة الاعتقادية الدينية يقول في هذا الخصوص:

.. أفضل توصيف لوضعنا هو أنه «سوق» من وجهات النظر تجاه العالم تتنافس آنياً مع بعضها البعض. في وضع كهذا يصعب الحفاظ على أي يقين يتجاوز الضروريات التجريبية المحسوسة المباشرة سواء على صعيد الفرد أم المجتمع. وكما إن الدين في جوهره يقوم على اليقينيات الغيبية فإن الوضع التعددي يؤدي في جوهره أيضاً إلى العلمانية، ومن البديهي أنه يسوق الدين إلى أزمة في المصداقيّة[1].

لا يعني هذا بالضرورة أن التعددية ستؤدي بالناس إلى التشكيك في الحقائق الدينية، فالاستجابة الأولى للتهديد الإدراكي هذا عادة ما يكون قتالياً وعدوانياً، حيث يتعرض «الضالُّون» للقتل أو الطرد أو التغيير القسري لمعتقداتهم. هنا تكمن أهمية المساواة؛ ففي المجتمعات الصناعية الحداثية التي

[1] ـ Peter L. Berger, Facing Up to Modernity (Hammondsport: Penguin, 1979) 213.

نشأت في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر تزايد تقبل الناس لحقيقة أن البشر وبالرغم من التفاوت البديهي في أماكن ولادتهم ووضعهم الاجتماعي ومواهبهم فإنهم جميعاً بطبيعتهم «جزء من كل». ولذا تضاعف تردد الناس في فرض الالتزام الديني على الجميع من ناحية كما أصبحت الطبقات الحاكمة ترى في التناغم الاجتماعي غاية أهم من الحفاظ على التعاليم الدينية بحذافيرها. وشيئاً فشيئاً تحول تركيز حركة الإصلاح الديني من المسؤولية الفردية إلى مطالبة بحقوق الأفراد، وشيئاً فشيئاً انفصلت هذه الحقوق عن الهويات الدينية.

نظرية حيادية الدولة

ما لم تكن الدولة المتجهة إلى الحداثة مستعدة لخوض مستوى عال من النزاع الاجتماعي (ولم تكن أي من الدول مستعدة لذلك) فقد كان عليها اعتناق التعددية، ولفعل ذلك كان عليها أن تصبح حيادية على المستوى الديني وبشكل متزايد. الأمر الذي أدى إلى عزوف الساحة العامة شيئاً فشيئاً عن التوجهات والتوجيهات الدينية. لم يكن هذا يعني زوال دعم الدولة الرسمي لدين محدد فحسب، فالأهم من ذلك ـ وهنا يصبح اهتمام بيرغر بالتعاطي مع الأمور كمسلَّمات في غاية الأهمية ـ هو أن هذا كان يعني أيضاً زوال فرص كبيرة أمام تعزيز المعتقدات الدينية من خلال تفاعلاتنا اليومية. فالمجتمع إذا كان يؤمن بأكمله بعقيدة واحدة فسوف يتعامل أفراده مع الأحداث الكبيرة مثل الولادة والزواج والموت من المنظور الديني المشترك، بل سيتعاملون مع تعاقب الفصول بالطريقة نفسها وفي كل يوم ستعزز أي محادثة نجريها مع أي من معارفنا من اعتقادنا الديني حتى لو تعلق الأمر بأمور في غاية التفاهة مثل الطقس في نهار ما أو نتاج المحصول الزراعي في موسم معين. لقد أدى تشظي الثقافة الدينية في المجتمع الواحد إلى بدائل متنافسة متعددة إلى الحد بشكل كبير من هذا التعزيز الاجتماعي الروتيني للعقائد. إذ لم يعد بإمكاننا أن نكون على ثقة بأن أي شخص نقابله سيشاركنا في عقيدتنا الدينية، ولذلك فإننا غالباً ما كنا نحتفظ بهذه العقيدة لأنفسنا.

أما على صعيد المجتمع فإن النتيجة على المدى البعيد تمثلت في التحول إلى أشكال أكثر ليبرالية وتسامحاً حيال الدين. ومن بعد ذلك فإن مثل هذا التحول التدريجي أدى إلى نوع حميد من عدم الاكتراث؛ إذ حين تصبح جميع الديانات متساوية من حيث نظرة الناس إلى صحتها فسوف يفقد الوالدان الحافز ليربوا أولادهم على أساس أي نوع من العقائد كما أن هذه الأجواء المحيطة غالباً ما تكون «أراض صخرية» يندر أن تنبت فيها بذور الإيمان.

إذا نظرنا إلى الأمر من حيث تصنيف الأشكال الدينية المشتق من نظريات ماكس فيبر وإرنست

تريليتش فإن نوع الدين الكنسي (الذي يشتمل على ثقافة دينية موحدة مشتركة ومؤسسة دينية تقدم الهيكلية الوحيدة التي على المجتمع بأكمله أن يعتقد بها) يصبح نادراً في هذه المجتمعات الحديثة إلا في حالات تكون فيها الكنيسة هي الضامن الأكبر للهوية الوطنية والتكامل الاجتماعي كما كانت الحال في بولندا حتى سنة 1990 وإيرلندا حتى سنة 1960. لكن حين يفقد هذا الدور أهميته فسوف نجد أن معدل الأتباع الملتزمين يتهاوى بسرعة حيث يرى الناس إلى الكنيسة حالئذٍ مركزاً من مراكز القوة ليس أكثر.

علي هنا أن أضيف نقطة جانبية مختصرة تتعلق بالمخاوف حول الأصولية الإسلامية في الغرب، وردات فعل بعض المسلمين الغربيين على بعض شؤون السياسة الخارجية، مثل حرب العراق والقضية الفلسطينية. فقد أدت هذه المخاوف ببعض المعلقين إلى القول بأن الشكل «الكنسي» من الدين قد يستعيد بعض قوته السابقة؛ أصل الفكرة هنا أن التحديات الإسلامية لليبرالية الغربية والعلمانية قد تحفز الغربيين على نهضة دينية مسيحية، حيث سيشعر الأوروبيون المنتمون ولو إسمياً وثقافياً بأن عليهم أن يقوموا باستكشاف إرثهم العقائدي السابق الذي هيمنت عليه المسيحية ومن بعد ذلك الالتزام الفعلي بذلك الإرث. أي أن عودة المخاوف من التواجد العام لدين ما قد يشجع نهضة دينية بمعناها التقليدي. لكن هذا يبدو أملاً في غير محله، فأعداد الناس الذين وصفوا أنفسهم بأنهم «مسيحيون» في إنجلترا وويلز خلال التعداد السكاني الذي أجري سنة 2001 أكبر بشكل هائل من عدد الأناس الذين يتكلفون عناء الحضور إلى أي كنيسة مسيحية، وبالإضافة إلى هذا فلا توجد أي دلائل عملية تجريبية تشير إلى حصول أي نهضة! وبغض النظر عن مقدار الخوف الذي يبثه التطرف الإسلامي حول مستقبل العلمانية في أوروبا. فإن الأثر الذي تتركه هذه المخاوف يسير باتجاه معاكس تماماً لما يرجوه قادة الكنائس: فلأن معظم البريطانيين لا يمتلكون أدنى معرفة بالدين المسيحي (ناهيك عن الالتزام به) فإنهم لا يرون في التطرف الإسلامي دليلاً على أن الإسلام «دين سيء» بقدر ما يرونه تأكيداً لمبدئهم العلماني بأن الالتزام الزائد بأي دين قد يؤدي إلى نتائج سيئة.

عودة الآن إلى تصنيف أشكال الدين: يمكن للطائفة (sect) أن تبقى إذا نجحت في عزل نفسها عن المجتمع الأوسع (وهو أمر ممكن في بعض أجزاء الولايات المتحدة، إلا أنه مستحيل في المجتمعات الأوروبية) لكن هذا يأتي في مقابل تضحيات كبيرة من جانب أعضاء هذه الطائفة. أما الانتماء الديني الأوسع (denomination) فسوف يتقلص حكماً. ذلك لأن أعضاءه سيفتقدون لأي حافز قوي يدفعهم إلى توجيه أولادهم دينياً. وهنا نصل إلى النقاش حول الفئة الدينية (cult). وهو مصطلح يستخدم غالباً في الإشارة إلى أي دين جديد صغير لا يعجبنا، أما أنا فأستخدمه

للإشارة إلى شكل من التدين المتفرق شديد التسامح الذي يؤكد على التجربة الخاصة ويعطي الفرد السلطة الأساسية ليقرر ما سيؤمن به. لا يوجد هذا النوع من الدين في منظمات رسمية بل في بيئات مختلفة: في عالم من المخارج والتعبيرات المختلفة يسير فيها الأفراد في مساراتهم الخاصة التي يفضلونها. ما أريد مناقشته في بقية هذا المقال هو مستقبل هذا النوع من التدين.

الروحانية المتفرقة

يرتكز الكثير من الآراء والنظريات المعارضة للنموذج الفكري العلماني على فكرة أن الناس بطبيعتهم وجوهرهم متديِّنون. لا يرى أصحاب هذه الفكرة الدين كإنجاز اجتماعي (كما هو الحال مثلاً في التحدث باللغة الفرنسية) ولكن كتعبير عن حاجة بيولوجية فطرية في الإنسان. إن مجرد حقيقة كوننا جميعاً سنموت يوماً ما من ناحية، بالإضافة إلى قدرتنا على التمييز بين النفس والجسد تدفع بنا إلى طرح ما أسماه عالم اللاهوت بول تيليش: «الأسئلة النهائية الكبرى».

إذا كان لدينا جميعاً حاجة فطرية إلى التدين فإن العلمانية الكاملة على المدى البعيد تبدو أمراً مستحيلاً. هذا يعني أنه إذا تراجع انتشار أديان معينة في حقبة زمنية معينة، فسرعان ما ستبرز أديان أخرى محلها لسد الفجوة. وبالفعل فقد بدا في سبعينيات القرن الماضي وكأن الحركات الدينية الجديدة المستوحاة من الديانات الشرقية ستسد الفراغ الذي خلفه تراجع الكنائس المسيحية. إلا أن هذا الظن ما لبث أن تبيَّن أنه في غير محله إذ لم يبلغ كامل المنتسبين إلى هذه الحركات الدينية عدداً مساوياً لما تفقده الكنائس المسيحية الكبرى في بريطانيا كل شهر! فلم يعدَ أمل أن تعيد هذه التجديدات واقع التدين الذي ساد بين الناس سنة 1900 أو حتى سنة 1950 كونه في الحقيقة محض أوهام.

لعل الأمر الذي ينطوي على صدقية أكبر، هو في توجه الناس نحو الارتباط مع فئات «العصر الجديد» (New Age). وهو توجه روحي يركز بشكل كبير على التجربة الفردية الشخصية. وقد عبر الفيلسوف الفرنسي ريجيس دوبريه عن هذه الظاهرة ببراعة، إذ قال إن غروب عصر الآلهة تلاه شروق فجر السحرة![1] ولا شك أن هذا الغروب مع الشروق الذي تلاه مرتبطان معاً لأن تراجع دور الكنائس المسيحية أزال تسلطتها على عقول الناس، وقدرتها على تصوير البدائل عنها كتوجهات دخيلة وخطيرة. في عام 2005 تمكن ضابط يعمل في البحرية البريطانية من جعل «الوثنية» إحدى الديانات التي تقبلها القوات المسلحة البريطانية. وكما لاحظ باتريدج فقد تزايدت أعداد الطرائق

[1] ـ Régis Debray, God: An Itinerary (London: Verso, 2004) 259.

والعلاجات الروحية المتاحة في الغرب بشكل هائل[1]، ولكن علينا ألا نخلط بين إجراءات العرض وإجراءات الطلب؛ فما يهمنا في اختبار الفرضية العلمانية ليس المجالات الروحية المتاحة بل أعداد الناس الذين يتبعونها والروحية التي يفعلون بها ذلك.

	الأبراج ٪ أ	التكهن بالمستقبل ٪ ب	اليوغا أو التأمل الروحي	العلاجات البديلة ٪ جـ
هام للغاية	1	2	3	5
هام	4	4	7	15
ليس شديد الأهمية	21	13	9	20
ليس هاماً أبداً	15	11	4	5
لم أجربه قط	59	70	78	55

ملاحظة: كان حجم العينة المستخدمة في هذا الجدول 1605. تختلف بعض النسب عن 100 بالمائة بسبب التقريب.

أـ اللجوء إلى الأبراج في الصحف والمجلات.

ب ـ اللجوء إلى بطاقات التاروت أو العرافين أو المنجمين لمعرفة المستقبل (باستثناء الأبراج في الصحف والمجلات).

جـ الطب البديل أو المكمل مثل العلاج بالأعشاب أو الطب التجانسي (homeopathy) أو طب الروائح (aromatherapy).

في سنة 2001 سأل «مسح السلوكيات الاجتماعية الإسكتلندية» عينة تمثل كامل السكان إذا ما جربوا ما قد نعتبره نشاطات متعلقة بـ «العصر الجديد» مثل بطاقات التاروت أو العرافة أو التنجيم أو التأمل الروحي أو اليوغا أو الطب والعلاج البديلين أو الأبراج، وإذا كانوا قد جربوا ذلك بالفعل فما مدى أهمية هذه النشاطات بالنسبة لحياتهم[2]. يلخص الجدول الأول أعلاه النتائج التي توصل إليها المسح.

[1] ـ Christopher Partridge, The Re-Enchantment of the West, vol. 1 (Edinburgh: Clark, 2004).

[2] ـ Steve Bruce and Tony Glendinning, “Religious Beliefs and Differences,” Devolution—Scottish Answers to Scottish Questions, ed. Catherine Bromley, John Curtice, Kerstin Hinds, and Alison Park (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003) 86–115.

لم يجرب معظم الإسكتلنديين هذه النشاطات خاصة تلك التي تتطلب التزاماً كبيراً، ومعظم من جرب هذه النشاطات لم يعتبرها شديدة الأهمية. لربما كانت الأسئلة جافة بحيث لا تمكننا من التوصل إلى الكثير مما نبتغي من خلال إجابات الناس عليها. بالرغم من ذلك فإننا نرى في هذه النتائج نمطاً واضحاً يتفق مع ما وجده زملاؤنا في جامعة لانكستر أثناء دراستهم لمقدمي العصر الجديد ومستهلكيه في كيندال ـ وهي بلدة صغيرة شمال غرب إنجلترا[1]. أجرى هذه الدراسة فريق من الخبراء يقودهم كل من بول هيلاس وليندا وودهيد وقد استخدم الفريق أساليب مختلفة ومتنوعة في تمييز كل شيء يمكننا نسبته إلى العصر الجديد؛ من صفوف اليوغا المنظمة إلى العلاجات التي تجري فرداً لفرد. بعد أن أجرى أعضاء الفريق مقابلات مفصلة ومسوح واسعة توصلوا إلى تقدير معقول واستنتجوا أن عدد السكان المشاركين في كامل هذا المحيط لا يتجاوزون واحداً أو اثنين بالمائة من السكان خلال الأسبوع العادي.

لكن النشاطات التي شملها المسح تستحق منا نظرة أقرب. يلخص الجدول 2 في الأسفل توزيع نشاطات المحيط الكلي تحت عناوين رئيسية تسعة[2].

النشاط	٪
اليوغا والتايتشي	45.5
الرقص والغناء والفنون والحرف	5.6
التدليك والأعمال الجسدية	13.9
العلاج التجانسي	3.6
الاستشارة	3.5
الشفاء ومجموعات الصحة التكميلية	11.2
الريكي أو العلاج الروحاني	6.1
المجموعات الروحية / الدينية المتخصصة	5.6
نشاطات متنوعة فرد لفرد	5.0

[1] ـ Paul Heelas and Linda Woodhead, The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality(Oxford: Blackwell, 2005).

[2]ـ علي هنا أن أتوجه بالشكر إلى صديقي ومعاوني ديفيد فاوس من جامعة مانشستر لتحضيره هذه الخلاصات عن بيانات كيندال. تتوفر كامل بيانات المشروع للعموم على الموقع الإلكتروني التالي:

www.kendalproject.org.uk.

لعل أكثر ما يلفت الإنتباه في هذه النتائج هو قلة النشاطات التي يمكننا اعتبارها روحية. فأكثر من نصف الأشخاص شاركوا فيما قد نعتبرها نشاطات ترفيهية مثل اليوغا والتايتشي والغناء والرقص والفنون. كذلك فليست جميع مجموعات الشفاء والصحة التكميلية روحية أو حتى غير تقليدية. فمجموعة كانسركير (CancerCare أو العناية بالسرطان) هي مجموعة فائزة بجائزة يوبيل الملكة للخدمات التطوعية في المجتمع وهي من أكبر مجموعات الشفاء والصحة التكميلية في البلاد. ترتكز نسبة عالية من النشاطات الشفائية على معتقدات متميزة ولكن حتى هذه النشاطات (مثل الطب التجانسي أو الريكي) تبدو لي أنها شبه علمية أكثر منها روحية.

ولحسن حظنا أيضاً فليس علينا أن نطيل الجدال حول طبيعة النشاطات أو أهميتها بالنسبة للمشاركين فيها، فقد سأل هيلاس ووودهيد المشاركين في الدراسة عما إذا كانوا يرون النشاطات التي يقومون بها روحية أم لا؟ قال 51 بالمائة إنهم يرون أن صفوف اليوغا التي يحضرونها روحية؛ أما التدليك فلم تزد نسبة من رأى أن هذا النشاط روحي عن 28 بالمائة، أما المعالجة العظمية فقد رأى 10 بالمائة من المشاركين أنها روحية، ورأى 25 بالمائة أن تدليك القدمين نشاط روحي. في الحصيلة النهائية لم تزد نسبة المشاركين في المحيط الكلي الذين اعتبروا نشاطاتهم هذه روحية عن 45 بالمئة كما بلغت نسبة القائلين بإنهم استفادوا من مشاركتهم في نموهم الروحي أقل من نصف المشاركين.

لقد دافع هيلاس وودهيد عن أن هذه النشاطات تشكل «ثورة روحية» وأكدا أن «النسبة التي توصلنا إليها من المحيط الكلي... تظهر أن بروس... كان على خطأ حين قال إن عدد الناس [في بريطانيا] الذين أظهروا اهتماماً بالأديان البديلة ضئيل»[1]. لا أرى الكثير من الفائدة من الجدال حول ما هو ضئيل وما ليس بضئيل، لكنني أعتقد أن دلالة نتائجهم واضحة. إذا أخذنا التوجه الروحي المسمى «العصر الجديد» في أضيق صوره فلن نجده أكثر من أمر تافه لأنه حتى ينال التزام 1 بالمائة من سكان البلاد فقد استخدم وسائل رفاهية مستوردة متعددة وطرقاً متنوعة في الاسترخاء وأشكال كثيرة من الطب البديل وهي نشاطات لا يدعي أغلب ممارسيها أنها روحية أصلاً. فبدلاً من أن نرى في العصر الجديد بديلاً يحل محل تراجع الديانة المسيحية علينا أن نفكر فيه على أنه امتداد لغرفة الجراحة والعيادة والنادي الرياضي وصالون الحلاقة والتزيين، إذ إن جُلَّ ما يهتم به أتباعه هو الصحة الجسدية والنفسية.

[1] ـ Heelas and Woodhead 54-5.

مستقبل العصر الجديد

ينطلق هيلاس وودهيد من فرضية تفيد أننا نرى تراجعاً في أحد أشكال الدين بدلاً من العلمنة بمعناها الدقيق الكامل، ولتعزيز هذه الفرضية توقعا بأن المحيط الكلي سيتضاعف حجمه عبر السنوات الأربعين إلى الخمسين المقبلة[1]، لكنني لا أرى أن هذا مرجح الوقوع. يعترف الباحثان بأن المحيط الروحي الكلي لا يجتذب إلا مجموعات اجتماعية وديموغرافية ضيقة وبأن الشريحة الاجتماعية ذات العلاقة (النساء البيض المتعلمات اللاتي بلغن مرحلة منتصف العمر والعاملات في وظائف تتعلق بالناس) قد تكون وصلت نقطة الإشباع. إن المحيط الكلي أبعد ما يكون عن النمو، بل هو يكاد لا يحافظ على أعداده الحالية، إذ إن ثلثي المشاركين في المسح المذكور أعلاه قالوا بأن أولادهم غير مهتمين بنشاطاتهم هذه. لكن يبدو لي أن الباحثَين فوجئا بكون 32 بالمائة من الناس قد أجابوا بنعم أصلاً، وما فاتهما هو أن نسبة انتقال العقيدة من جيل إلى آخر كانت نسبة كارثية[2]، ففي مجتمع ينجب فيه أي والدين ما معدله ولدين اثنين على كل من الولدين أن يلتزما بهذه العقيدة هذا في حال كان لهذه العقيدة أن تستمر وتبقى. تقف نسبة انتقال العقيدة المسيحية من حيث الانتماء وحضور الشعائر والمعتقدات من جيل إلى آخر عند نسبة لا تتجاوز الخمسين بالمائة، وتنظر الكثير من الكنائس إلى هذه النسبة على أنها مشكلة كبرى[3]، بحسب ظواهر الأمور على «العصر الجديد» أن يتسلق قمة أعلى خاصة وأن الإحصاءات تظهر أن النساء اللاتي تحملن اهتمامات روحية كثيراً ما تكنَّ دون أولاد.

باختصار: لقد فشلت دراسة في غاية التفصيل أجراها عدد من الباحثين المتعاطفين مع «العصر الجديد» في إقناعنا بأن هذا المحيط يقترب حتى من تقديم بديل قابل للحياة عن تراجع الكنائس المسيحية، إن مجرد المقارنة ليست على نفس المقياس.

الذات وديانات أخرى

ليس عالم «العصر الجديد» في منتهى الصغر فحسب، بل لدينا أسباب وجيهة كي نقول إنه هش للغاية؛ فليس ضعف مجتمع العصر الجديد وليد الصدف بل هو نتيجة حتمية للذاتوية التي تقوم

[1] ـ Heelas and Woodhead 137.

[2] ـ Paul Heelas and Benjamin Seel, “An Ageing New Age?” Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures, ed. Grace Davie, Paul Heelas, and Linda Woodhead (Aldershot: Ashgate, 2003) 234.

[3] ـ David Voas, “Intermarriage and the Demography of Secularization,” British Journal of Sociology 54.1
(2003): 83–108.

عليها سلطته. ففي «العصر الجديد» تكون ذات الإنسان هي الحَكَم الأخير فيما يتعلق بالحقيقة والمنفعة. فما يعمل بالنسبة إليك هو الحقيقة، ولا توجد أي أسس شرعية يمكنك من خلالها أن تفرض أي شيء على الآخرين أو حتى تجادلهم حوله، وهذا بطبيعته يجعل من أي تضافر للنشاطات في غاية الصعوبة لأنه إذا اختلف شخصان فلا توجد أي أسس تجعل حل النزاع بينهما ممكناً. هذا يفسر سبب فشل توجه «العصر الجديد» الروحي في إنتاج أي مدراس أو بنى مجتمعية بديلة بالرغم من جميع أحاديث دعاته عن الثقافة المضادة والمجتمع البديل.

رغم أن الباحثين برينس وريتشس نفسيهما لا يقدران أهمية الأمثلة التي ضرباها في بحثهما عن «العصر الجديد» في غلاستونبري، فقد أشارا إلى أتباع هذا النهج على أنهم «قبيلة»، إلا أن الدراسة أظهرت أمثلة في غاية الوضوح عن عجز هؤلاء الأتباع عن التعاون[1]؛ فعلى سبيل المثال انهار مشروع مدرسة ابتدائية كانوا يزمعون على إطلاقه لأن الآباء لم يتمكنوا من الاتفاق حول ما يريدون تعليمه لأبنائهم، وفي مثال آخر قررت مجموعة صغيرة من أتباع «العصر الجديد» على تنظيم لقاء أسبوعي في صباح أيام الأحد للقيام بـ «شعائر تعبدية» جماعية، ولكنهم حين تناقشوا أثناء لقائهم الأول حول ما يجب فعله لم يتمكنوا من الاتفاق على شيء فتناقص عدد الحضور في الاجتماع الثاني وفي نهاية الأمر فشلت هذه المبادرة أيضاً.

أثارت الدراسة الإثنية التي أجريت في غلاستونبري إشكالية عامة مثيرة للاهتمام خطرت على بالي للمرة الأولى أثناء إلقائي لمحاضرة على تلامذتي حول الإصلاحات الاجتماعية التي كان التبشيريون البريطانيون روادها؛ لا أبالغ إذ أقول إن حضارة المجتمع الصناعي تدين بالكثير للمسيحيين الملتزمين: فالفضل في إنهاء العبودية ووضع حدود أمام استخدام النساء والأطفال في المصانع والتحسينات التي أدخلت على السجون ومصارف توفير المبالغ الصغيرة والتأمين المتبادل ومعاهد تعليم العمال والتعليم العام للفقراء يعود إلى نشاطات خيرية قام بها أناس دفعتهم أفكار تأسست على مبدأ أننا لا يمكننا أن نتوقع من الفقراء أن يعتنوا بنجاة أرواحهم في الآخرة طالما تظل أجسادهم تتعرض لقمع مرير، وأن المجتمع الذي يزعم أنه مسيحي لا يمكن له أن يكون بربرياً في ذات الوقت. في مقابل هذه القدوة لا أملك إلا أن أجد تأثير «العصر الجديد» الاجتماعي تافهاً، وأستخلص نقطتين من هذه المقارنة:

---

[1] ـ Ruth Prince and David Riches, The New Age in Glastonbury: The Construction of Religious Movements,(New York: Berghahn, 2000) 166-7, 176-8.

الأولى هي أنه لا يمكن لأي دين أن يتحدى الوضع الراهن إلا إذا كان يحتوي على مرجعية معتمدة أكبر من الفرد لأننا إذا تُركنا لأهوائنا فسوف يجتمع ميلنا الطبيعي إلى الكسل والمصالح الشخصية ليمنعانا من القيام بأي تضحية، وبالرغم من أن أتباع العصر الجديد يعشقون الحديث عن تجاربهم الروحية وعلاجاتهم ويصفونها بأنها قد غيرت حياتهم جملة وتفصيلاً، إلا أن نظرة إلى واقع ممارستهم للحياة تكشف لنا أن ما تغير هو مجرد طريقة تعاملهم مع ظروف الحياة، فمدير المصرف الدائم التوتر لا يتخلى عن كونه مدير مصرف إذا مارس اليوغا أو التأمل الروحي، لربما يصبح مدير مصرف أكثر تجرداً عن دوره في العمل ولربما يصبح مدير مصرف أكثر رضاً وسعادة نتيجة نظرة وحدوية شمولية أوسع للكون وللحياة ولكنه يظل جزءاً من التيار العام في المجتمع دون أن يغير فيه شيئاً. لربما تقلص مجموعة أخرى من رفاهية حياتها فيبيع أحدهم بيته الفاخر في لندن ليختلي في كوخ في ويلز أو كامبريا ويمضي وقته في صناعة الفخار وإجراء ورشات العمل في الاستشفاء بالريكي في عطل نهايات الأسبوع، لكن مساهمة هؤلاء الأشخاص على عموم المجتمع تكاد لا تذكر.

الأسوأ من كل ذلك هو أن التغير في الكثير من الحالات لا يعدو كونه كسب اصطلاحات لغوية جديدة أوسع وأعمق للدفاع عن الأنماط السلوكية القديمة. ما علينا إلا أن ننظر إلى مثال الاستغلال الجنسي: فبعد قرائتي لعدد من الشهادات حول ما يجري في فايندهورن ـ وهو أقدم مركز للعصر الجديد في أوروبا ـ فوجئت بعدد أتباع العصر الجديد الرجال الذين يغوون النساء الأصغر سناً من خلال إقناعهن بأن الوصول إلى مشاعرهن الحقيقية أو «استكشاف الملاك الكامن» في أعماقهن أو إطلاق العنان لقواهن الروحية أو صنع علاقة إنسانية حقيقية كلها تعني ممارسة الجنس![1] وإذا أردنا أن نستخدم لغة علم الاجتماع الرسمية التي استخدمها ماكس فيبر: إن الدين القائم على رفض العالم مستحيل دون مصدر مرجعي يأتي من وحي خارجي: أي تصور لإله يعاقب من يتجاوز الحدود، وإذا كانت ذات الإنسان هي المرجع ـ كما هو شعار «العصر الجديد» الكلاسيكي: «كن صادقاً مع نفسك أنت» ـ فمن المرجح أن أي منظور أو وحي جديدين سوف يندرجان ضمن ظروف حياتنا الحالية بدلاً من أن تتسبب بأي تغيير فيها.

أما النقطة الثانية فهي أن الحركات التبشيرية التي نشأت في العصر الفيكتوري (القرن التاسع عشر) كانت كلاً أعظم من الأجزاء التي يأتلف منها لأن هذه الأجزاء كانت مجموعة من الأفراد

[1] ـ Steve Bruce, "Good Intentions and Bad Sociology: New Age Authenticity and Social Roles," Journal of Contemporary Religion 13.1 (1998): 23–36.

الذين انطلقوا من عقيدة مشتركة ذات مرجعية موحدة، وبالمقارنة مع ذلك فإن حركة العصر الجديد وعلى الدوام كلٌّ أصغر من مجموع أجزائه لأنها حتى على مستوى أشد أتباعها اندفاعاً والمؤمنين أشد الإيمان بجوهر ثقافتها المضادة فلا تجمع هؤلاء الأتباع أي قيم أو معتقدات مشتركة، أو لعله من الأدق أن أقول أنها لا تجمعها إلا مبادئ عملية ومعرفية في غاية التجريد والبعد عن الواقع مثل: «لا يمتلك أي شخص الحق في أن يقول لشخص آخر ما عليه أن يفعله».

ليس هدفي هنا هو أن أوجه انتقادات روحية إلى حركة العصر الجديد (مع أنه يصعب علي مقاومة ذلك) بل فقط أن أبين سبب فشل الأسس التي تقوم عليها الحركة في مقاومة التحول إلى مجرد لقيط ثقافي وفكري وروحي وفلسفي، فمنذ ستينات القرن الماضي بدأت بريطانيا باستيراد عناصر من جميع المخزونات الدينية العالمية، ولكن بدلاً من أن «يتحول» البريطانيون روحياً بسبب فن استحضار الأرواح الصيني ومساكن التعرق الهندية الحمراء وفكرة الكارما الهندوسية فقد جردوا هذه البدع الروحية والثقافية من أساسها ومحتواها الديني. ففي سياق «الفينغ سوي» (استحضار الأرواح الصيني) الأصلي فهو ممارسة جادة للتواصل مع أرواح الموتى، ولكن في بريطانيا لا يتجاوز كونه أحد طرز ديكور المنازل. وكذلك فلم تعد اليوغا في بريطانيا ممارسة روحية كاملة متكاملة بل مجرد برنامج تمارين لا يختلف كثيراً عن التمارين السويدية أو الإيروبكس، ولم يعد التأمل الروحي طريقاً للوصول إلى الاستنارة الروحية بل مجرد وسيلة للاسترخاء، أما طب الأيورفيدا فلا يعدو كونه مجرد أدوات تجميل أخرى تبيعها متاجر البودي شوب في بريطانيا.

الخلاصة

لقد ركزت في مقالتي هذه على الاتجاه الروحي المسمى بـ «العصر الجديد» لأنه يشجعنا على أن نحرك جزءاً من النقاش حول العلمنة: فلقد تقلص في بريطانيا الانتماء إلى الكنائس المسيحية إلى درجة أصبحت تهدد استمرارها على المدى البعيد، أما الديانات الكبرى غير المسيحية التي دخلت إلى البلاد على أيدي المهاجرين إليها بعد سنة 1945 فلم تتعد قواعدها الإثنية الأصلية، وقد عجزت الحركات الدينية الجديدة في سبعينيات القرن الماضي أن تجد لنفسها أي قاعدة شعبية واسعة. فإذن لدينا في الواقع مجتمع علماني إلى حد بعيد وليس فقط في عملياته الرسمية ضمن مؤسساته الاجتماعية الكبرى بل حتى في ثقافته الشعبية، نحن في موقع تاريخي جديد وفريد من نوعه. ستمكننا السنوات الثلاثين أو الأربعين المقبلة من أن نستكشف ما إذا كانت المجتمعات متدينة لأن الناس متدينون أم إذا كان الناس متدينين لأن المجتمعات متدينة. فإذا كان الناس بشكل

أو بآخر مفطورين على الاهتمام بالجانب الديني والروحي فإن هذا سيجعل علمانيتنا الحاضرة وضعاً مؤقتاً وسرعان ما ستظهر لنا أدلة تشير إلى ذلك، وأنا شخصياً أرى أن العصر الجديد قد يكون مرشحاً قوياً لأن يكون دين المستقبل لأن روحيته الفردية الاستهلاكية تتلائم بشكل جيد مع روح هذا العصر.

إننا نحتاج إلى بحث جدي يتمركز حول تقييم انتشار أشكال الاتجاهات الروحية البديلة وأهميتها وتأثيرها. لم تزد معظم الأعمال التي أجريت في هذا المجال حتى اليوم على التركيز على جانب العرض من الإبداعات والبدع الروحية، ولكن نتائج الأعمال القليلة التي توجهت إلى محاولة قياس جانب الطلب تقترح أن الاتجاهات الروحية البديلة لا ترد أو تنقض النموذج الفكري العلماني.

بصدد النزاع الدّيني في العالم

العلمنة ليست حلًّا

أول ويفر Ole woever [*]

قد يكون النزاع الديني والنقاش الذي يولِّده اليوم، في مقدم اهتمامات المفكرين ومراكز الأبحاث في الغرب. لكن النقطة الأكثر إشغالاً لمسارات التفكير هي تلك المتعلقة بالكيفية التي تواجه فيها العلمانية كمنهج ومؤسسة قضايا النزاع بين تيارات الفكر الديني في العالم، وخصوصاً بين الإسلام الغرب.

في هذا البحث للباحث والأكاديمي أول ويفر عرض وتحليل لظاهرة الاحتدام المعاصر بين الإسلام والغرب والطريقة التي عالجت فيها النظم العلمانية هذا الاحتدام.

المحرر

بين عامي 2005 ـ 2006، اندلعت موجة من الغضب والعنف في أكثر من مكان في العالم مردّ هذا جاء إثر نشر إحدى الصحف الدانماركية رسومًا كاركاتورية مسيئة للنبي محمّدﷺ. ولقد بيّنت هذه الحادثة الدور الفعّال للعامل الديني في النزاعات السياسية وتفعيلها من خلال وسائل العولمة التي تربط النزاعات المحلية في مكان ما بأحداث محلّية في أماكن نائية من العالم. والواضح أن

---

*ـ مفكّر دنماركي ـ أستاذ محاضر في جامعة كوبنهاغن، وباحث في معهد السلام في العاصمة الدانماركية، حائز على دكتوراه في السياسة الدولية.

ـ يرتكز هذا البحث على محاضرة ألقيت في جامعة كوبنهاغن في احتفال الجوائز السنوية عام 2004.

نقلاً عن: on the theological origins and character of secular international politics - 2009

ـ العنوان الأصلي للبحث: **World conflict over Religion: Seculasrism as a Flawed Solution**

ـ ترجمة: طارق عسيلي.

هذه الحادثة بالتحديد اكتسبت زخمًا كبيراً لأنها حصلت وتفاعلت في بيئة يحكمها أحد أنماط الصراع العالمي حيث يراكم المسلمون والشعوب الغربية مخاوف وهموم متبادلة.

نسعى في هذا البحث إلى تحليل طبيعة ودينامية هذا الخلاف الكبير وما يترتب عليه من أثرعلى المفاهيم السياسية، من أجل ترشيد التفاعل في المجتمعات وبين الجماعات. كما سنناقش كيف أن اندلاع الأزمة في بلد مثل الدنمارك ليس مجرّد صدفة، وأن ما حصل لم يعالَج بالطريقة المناسبة. لكننا لن نعالج في بحثنا أزمة الرسوم الكاريكاتورية بالتحديد، مع ذلك يمكن للقارئ التفكير باستمرار في القضيّة وأنا على يقين أن التحليل والمسألة سيوضحان بعضهما إلى حدّ كبير.

ما نؤكّد عليه هنا هو الصراع العالمي بين «الغرب» والإسلاميين الأصوليين. فهذا الصراع ليس مسألة «دولية» صرفة، بل هو مسألة عابرة للدول، تشمل السياسات المحلية في البلدان الإسلامية كما في الغرب. وعلى هذين المستويين يفترض أن يكون المبدأ السياسي للعلمانية في قلب الصراعات.

سوف نستفيد من تحليل النزاع ومن نظرية الأمن لتوضيح المستوى العالمي للمسألة، في حين سوف ينصبّ تركيزنا على النظرية السياسية ودور الدين في السياسة عند مناقشة الصراعات الداخلية في الغرب.

سأركّز في الفقرة الأولى على تحوّل الدين إلى جزء من المسائل الأمنية العالمية. وعلى الفرضية المركزية المتمثّلة باعتيادنا تحريف الموضوع من خلال الاستخدام التاريخي لمصطلح «الحروب الدينية"، رغم أن معظم الصراعات تحصل بين العلمانيين من جهة وبين الناشطين الساعين إلى تعزيز دور الدين في السياسة من جهة أخرى. وهذا ما يشير إلى مركزية مبدإ العلمانية.

القسم الثاني يطرح إشكالية الطريقة التي يُناقَش فيها المفهوم بوصفه بسيطًا ومفترضًا. ثم ينظر القسم الثالث إلى مكمن الخطورة التي يواجهها مبدأ العلمانية في منظومة الصراع العالمي. يفيد هذا القسم في شرح كيفية تأثير التدابير الداخلية في أوروبا على الصراع الدولي المرتبط بالإسلام. كما يعالج القسمان التاليان مسألة ممارسة العلمانية في أوروبا ـ أولاً، مناقشة التوتّرات والقيود الناتجة عن تزايد الشكل النضالي من العلمانية بوصفها «قيمة أوروبية»، ثم نستكشف إمكانية مقاربة أكثر براغماتية للدين/السياسة. وفي الختام سنطرح النقاش على شكل السؤال التالي: هل نبحث عن حلّ سياسي للنزاعات الثقافية، أم أن هذا السؤال نفسه يشكّل جزءًا من المشكلة؟

حروب دينية أم حروب ضد الدين؟

تتكرّر كلمة «دين» بشكل متزايد في القضايا الأمنية المعاصرة. فكثير من النزاعات تفسّر على أنها

«دينية» أو تديرها مجموعات شديدة التديّن ـ سواء في الشرق الأوسط كما في العلاقة القوى بين الفاعلين في الشرق الأوسط وبين الغرب الغرب، كما بين عدد من البلدان المحلّية التي يصادف أنها تشمل البلدان الأكثر سكانًا في العالم: الصين والهند والولايات المتحدة وأندونيسيا.

يكاد الدين يتحوّل إلى قاسم مشترك في السياسة العالمية. وهذا ما يجعل فهمه الصحيح على رأس الأولويات. فنحن نجد أن التصنيف السريع والأكثر انسجاماً للخلافات هو «الحروب الدينية»، وهذا تصنيف خاطئ بقدر ما هو واضح.

لكن، يبدو الأمر مفاجئاً جدّاً، أن تُلحظ المسألة بهذا الشكل، لما نستحضر تاريخ أوروبا في حروبها الصليبية، حروبها البينية وحروبها الأهلية التي خيضت، كلها باسم الدين. وعندما تظهر عبارتا «الدين» و«الصراع» في الجملة نفسها فإنهما تثيران على الفور صورة مجموعتين في حلبة صراع تدفعهما قوى إيمانية خاصة ـ إنها حرب الأديان أو بحسب التعبير الحديث «صراع الحضارات». غير أن تصوير المسألة بهذه الطريقة لا يعدو كونه تضليلاً، فنحن قلّما نشهد مجموعة شديدة التديّن تنخرط في صراع مع مجموعة متديّنة أخرى؛ المعركة في الواقع هي بين من يريدون مزيدًا من الدين في السياسة، وبين خصومهم العلمانيين، الذين يسعون بإلحاح للفصل التامّ بين الدين والسياسة.

أركّز على مبدإ العلمانية لا على عملية العلمنة. إن العلمنة عملية اجتماعية يضعف فيها تاثير الدين[1]. في حين أن العلمانية مبدأ يبينّ ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع. يجب أن يُفصل الدين عن السياسة ـ وأن يكون كلّ منهما محميًّا مقابل الآخر لكي نضمن حرية دينية، ولكي نضمن سياسة متحرّرة من الدين بهدف توفير السلاملما سبق من حجج نقول: إن الإيمان، بالطبع، هو مسألة إيمان، إنه غير قابل عقلياً للتحديد. ولو كان القتال حول هذا النوع من المسائل مسموحًا لما نعمنا بالسلام، لأنه لا يوجد طريقة منطقية توصل إلى اتفاق حول مسائل الإيمان. (هوبز 1969) هذا ما تعتقده العلمانية، وهكذا يبرّر المتديّن القضاء وهذه هي الحجة التي بُرِّرت بها كل الحملات الصّليبية. ما تنذر به فرضيتي هنا، هو الخطر الكامن في مساهمتنا بحرب باردة جديدة ندرك فيها بوضوح ـ كما في الحرب الباردة السابقة ـ ما يتهدّدنا، لكننا غير قادرين أن نرى كيف

[1] ـ الأمننة موضوع واسع الانتشار في الأدبيات الحديثة. [استدعت نهاية الحرب الباردة نقاشًا واسعًا حول التهديدات الأمنية، فقد فضّل عدد من المفكرين توسيع فكرة الأمن لتشمل قطاعات أخرى (السياسة، الاقتصاد، البيئة...). هذا التوسّع في مفهوم الأمن نجم عنه ما يعرف بالأمننة، وقد اعتبر ويفر الذي يُعدّ من رواد مدرسة كوبنهاغن أن هذا المفهوم أُخِذَ من الأنظمة المصرفية وحُوِّل إلى العلاقات الدولية. (المترجم).

يفهم خصومنا خطرنا عليهم، وهذا ما يجعلنا عاجزين عن فهم ديناميكية الصراع. فالحرب التي ينخرط فيها الأصوليون المسلمون ليست ضد دين آخر، بل هي ضد «أعداء الدين». إنهم يخشون إسقاط الحداثة للدين. فالنموذج الغربي للدولة المحايدة لا يضع حدًّا للفساد الذي تشجّع عليه الثقافة والعلوم والاقتصاد في الغرب. إذ لا يمكن للممارسة الصحيحة والسلوك المستقيم الاستمرار في عالم من هذا النوع. يحتاج المجتمع الصالح بالنسبة لهم، كما بالنسبة لمعارضي العلمانية في كل مكان، نظامًا سياسيًّا تسود فيه القيم، أي أن تدمج القيم الجوهرية في النظام السياسي. كما يمكننا، على العكس من ذلك، فهم هذا التصور على أنه تهديد استثنائي من ممثلي النظام العلماني الدنيوي. منذ معاهدة وستفاليا للسلام 1648 كان القانون الأول: «لا يسمح في السياسة العالمية لأي انتهاكات باسم الدين». إذًا، الخطر يكمن في اقتران الدين والسياسة. في الطرف المقابل نجد أن السياسيين المتدينين هم الذين يتخوّفون من العلمانية. إذاً، ثمّة طرفان، كلاهما يتخوّف موقف الآخر، ويرى فيه خطرًا وجوديًّا، وهذا ما يؤدّي إلى تصعيد الصراع وخروجه عن السيطرة. طرف يستشعر خطر الدين، وطرف يشعر أن الدين في خطر. فكلاهما يقودان السياسة الأمنية ويعتقدان أن شيئاً أساسيًّا في خطر، لهذا يشعران بمنطقية فعل ما يرونه ضروريًّا. ظهر هذا بوضوح من خلال وضع نظرية الأمننة (المعروفة بمدرسة كوبنهاغن). هذه النظرية لا تعرّف الأمن وفقًا لاستخدام القوة أو خطرها، بل بشكل عام وفقًا لحركة تأخذ المسائل أبعد من السياسة العادية، وتتعامل معها كمسألة وجود وكضرورة دفاعية؛ أي أن العامل المؤمنن يعتبر أحد الموضوعات المرجعيَّة (الدولة الأمّة، البيئة، الرخاء الاقتصادي) مهدَّداً وجوديًّا، ويكسب رضا أنصار الشرعية الناجمة عن المقاييس غير العادية (العنف، السرية) لتفادي الخطر. بهذه الطريقة تبيّن النظرية كيف تتحوّل مسألة ما وفعالياتها الاجتماعية إلى تهديد وجودي. من ناحية أخرى، فإن الأمننة تزيل القيود الملزمة وتسوّغ المعايير غير الاعتيادية مثل استخدام القوة أو السريّة. كما أن تطبيق هذه النظرية يساعدنا في فهم الديناميات التصعيدية للدين المؤمنن[1] . ويمكن استخدام النظرية لإجراء اختبار تجريبي دقيق نسبيًّا لمعرفة العنصر المسيطر بين روابط الدين/ الأمن.

ثمة ثلاثة أنواع أساسية من الأمننة المرتبطة بالدين: ـ الدولة العلمانية تخشى السياسة الدينية؛ الحركات

[1]ـ نظرية الأمننة نافعة بشكل خاص للمشروع الحالي لسببين: الأول هي نظرية «منفتحة» بمعنى أنها لا تجرب على أسس نظرية لأنها تقرر ما هو أمني وما ليس بأمني، كما يحصل عادة مع التقليديين (الأمن العسكري للدولة) ونظرية الأمن الحرج (الحاجات الإنسانية)، نظرية الأمننة تعرّف الأمن كشكل، برفع المسائل فوق السياسة العادية إلى دائرة الضرورة والإلحاح. هذا الانفتاح النظري يسمح بالدراسات الاختبارية للمتغيرات في الأمن زمانيًّا ومكانيًّا، وفي هذه الحال لنجعل منها مسألة اختبارية كيف يدخل الدين إلى المشهد الأمني: ما الذي يعتبر مهدّدًا وبماذا؟ والسبب الثاني في اختيار هذه النظرية هو أنها تبدو قادرة على الربط البنّاء بين النظريات الأساسية للأصولية والتطرف الديني وترعى كذلك التعاون على مستويات مختلفة.

السياسية الدينية تخشى الدولة العلمانية؛ والدين يخشى الدين. بالرغم من أن الأمرالثالث يحصل[1] إلا أن النمطين الأولين أكثر شيوعًا، ومن الواضح أنهما وجهان للصراع نفسه باعتبارهما مخاوف أمنية متبادلة.

تتفاقم الخلافات عادة، بسبب ما بات يعرف بالمأزق الأمني. فنحن نجد صعوبة في فهم سبب خوف الآخرين منا؛ لأننا نعتقد أننا نعرف دوافعنا، وفي الوقت عينه نجد صعوبة في الاطمئنان حيال دوافع الآخرين. إذ يسهل علينا رؤية مخاوفنا، لأن المجتمعات العلمانية تخشى السياسة الدينية، فتنظيم القاعدة يشكّل تهديدًا خارجيًّا للغرب، والنخب العلمانية في تركيا والجزائر مثلاً، ترى في الإسلاميين خطرًا داخليًّا.

يبدو أن فهم الجانب الآخر أكثر صعوبة. فما الذي يحفّز الأشخاص الذين نسمّيهم أصوليين؟ يصعب علينا أن نفهم إلى أي درجة يمكن أن تكون الأصولية سياسة أمنية. فهم يتصرّفون لأنهم يشعرون بالخطر يتهدّدهم وأن الهجوم عليهم قد بدأ بالفعل.[2]

يرى كلّ من طَرفيَ الصراع العلماني ـ السياسي الديني في الطرف الآخر تهديدًا له. فكلاهما يفكر انطلاقًا من السياسة الأمنية، وكلاهما يرى في الدين جوهر الصراع؛ أحدهما يرى في تسييس الدين تهديدًا، والآخر يرى دينه في خطر. وكلاهما يرى العلمانية نقطة محورية، فالمبدأ في خطر. فعندما يتصدّر العامل الديني السياسة الأمنية نسمّيه أصولية، وعندما يتصدّرها العامل العلماني نسمّيه دفاعًا عن الحريات أو ما أشبه من تسميات طنّانة.

أجرى أستاذ علم الاجتماع والدراسات الدينية مارك يورغنسماير مقابلات مع عدد كبير من الناشطين في الجماعات الدينية القتالية التي تمثل أديانًا مختلفة (غالبا في السجون وهذا ليس مفاجئًا)، وكانت الجملة الأكثر تكرارًا التي سمعها «نحن الآن في حرب». في شباط 1998 أصدر أسامة بن لادن «فتوى» قبل أشهر قليلة من تفجيرات السفارات في كينيا وتنزانيا، أعلن فيها أن «العالم في حرب»، قاصدًا أن اللوم في بدء الحرب لا يقع عليه. وممّا قاله أيضًا أن سياسات الولايات المتحدة في الشرق الأوسط شكّلت «إعلانًا واضحًا للحرب على الله ورسوله والمسلمين».

---

[1]ـ من الأمثلة الراهنة على صراع الدين ضد الدين هو التنافس بين الإسلام والمسيحية في الصحراء الأفريقية، والصراع الفلسطيني الإسرائيلي، الذي كان يديره بالأساس الناشطون العلمانيون من الجانبين، لكنه الآن أصبح مواجهة بين الأصوليين من الجانبين (رغم أنه مازال تحولًا جزئيًّا في هذا الاتجاه، لأنه حتى الجماعات الدينية من الطرفين يعرّفون الصراع على أساس الأرض لا الدين).

[2]ـ قدّم عدد من المحلّلين براهين لتجنّب مصطلح «الأصولية» فهناك تضليل في توسعة مصطلح نشأ مع الحركة البروتستانتية في أميركا في بداية القرن العشرين، فالتشابه بين الأديان ليس كبيراً بما يكفي : إنه أداة سياسية أكثر منه أداة تحليلية، وأكثر الحركات التي تعنون بهذا العنوان لا تستخدم هذا المصطلح. والأكثر أهمية في السياق الراهن أن نلاحظ أن استخدام مصطلح «الأصولية» هو بذاته فعل أمننة كلامي: ولكي تعنون حركة بـالـ «أصولية» يعني القول «إنها نموذج لعوارض معروفة، ونحن نعرف أنها لا يمكن أن تدرج في السياسة العادية يجب أن تستأصل». أشار يوغنسماير إلى سوء استعمال سياسي واسع الانتشار لهذا العنوان من قبل الحكومات لقمع المعارضين والحد من الديموقراطية. مع ذلك فأنا استمر باستخدام المصطلح في الوقت الذي انتقد استخدامه السياسي، لأنه أكثر المصطلحات انتشارًا في الغرب، وهو يساعد على المناقشة المباشرة لتفسير «الظاهرة المعروفة بالأصولية».

ثمّة فرق مهمّ بين ما هو تراثي وما هو أصولي. فعندما يعتقد أحدهم أن دينه في خطر؛ أي أن الناس ليسوا مؤمنين بما يكفي، أو لا يتّبعون الصراط المستقيم، يكون الرد الطبيعي بالتدبّر في الكتب المقدّسة، والإكثار من الذهاب إلى المسجد/الكنيسة، والصلاة أو مناشدة الآخرين ليفعلوا ذلك. الردّ لا يكون بمهاجمة ناطحات السحاب، بل البحث عن علاج ديني خالص. لكن الأصوليين يرون أن الردّ بهذه الطريقة يساوي الخيانة. لماذا؟ لأن الخطر يداهمهم، والهجوم على دينهم بالغ الخطورة، لذلك عليهم البروز للعالم والدفاع عن إيمانهم. فالردّ الديني المحض لا يجدي عندما يكون العدو في غاية القوة. هكذا يبرز مولود هجين غريب يدافع به الأصوليون عن تراثهم لكن بوسائل العالم الحديث: إمّا عبر قيادة طائرات ومهاجمة ناطحات السحاب، أو من خلال بثّ رسائل عن طريق الفيديو أو المحطات الفضائية. أرادت مؤسسة بن لادن، وفقًا للتقارير، إعادة تأسيس العالم الإسلامي كما كان في أيام النبي محمد. لكنهم على الأرجح لم يريدوا أن يكونوا قوّة تسعى إلى دمار العالم. يقول كارل فون كلاوسفيتس: في الحرب يسنّ الجانبان القوانين لبعضهما[1]، أي لا يستطيع أي طرف أن يختار ما يفضّله، لكن بالتأكيد يجب عليه فعل ما هو ضروري. فمنطق الحرب يتطلّب تركيزاً على فعالية الوسائل.

إذًا، الأصوليون والجهاديون الأصوليون والجهاديون الإسلاميون لا يشكّلون «نهضة دينية» بهذا الشكل. فهم ليسوا أكثر تديّنا من غيرهم، إنّهم لا يملكون لاهوتًا أصيلاً، إنهم في الواقع نشطاء سياسيون في صراع من أجل علاقة بديلة بين السياسة والدين.

تجهد دينامية التعبئة على المستوى التفصيلي في شرح تحوّل الصراع من الدين ضد الدين إلى الدين ضد العلمانية. فأثناء الحروب الصليبية والمراحل الأولى المبكرة كانت الصراعات حول نشر (أو حماية) الدين الحق والقدرات الاجتماعية والسياسية المتعلّقة بالمراتب الاجتماعية عمومًا، بما في ذلك شرعية سلطة الدولة، تعزّز ذلك بالتعبئة ضد العدو الخارجي بالاصطلاح الديني. في عالمنا الراهن يمكن اعتبار جميع المسائل الاجتماعية والمؤثّرة المهدّدة، خصوصًا الجنسانية إلى حد كبير، من النوع المحلّي والاجتماعي. ويمكن رؤية الحركات الأصولية كحركات «أبوية متطرّفة» تحافظ بالغالب على البنية الاجتماعية وعلى ما فيها من امتيازات. لذلك تكون العلمانية هي الخطر (التهديد) لا أي دين (محافظ) أخر. ما هو في خطر سياسيًّا واجتماعيًّا يساعد في شرح كيف يمكن أن يتكوّن هذا الخطر (التهديد).

[1]ـ الحرب أعلى مراتب العنف، عندما يملي أحد الأطراف القوانين على الآخرين ينشأ فعل منعكس يؤدّي منطقيًّا إلى التطرّف.

إن المستوى العام من الشرح، من جهة أخرى، يلحظ النماذج والقوى التاريخية الأعظم. اسمحوا لي أن أضع المسألة على شكل تحقيب تاريخي عام.

الجزء الأول من تاريخ العالم: قبل العلمنة والعلمانية: كل المجتمعات كانت مخترقة بما نسميه راهنا «الدين». وكانت الصراعات السياسية تستدرج الدين، على أساس المعتقدات المتعارضة عمومًا. وكانت دوافع هذه الصراعات تمزج بين ما هو «ديني محض» وبين ما هو سياسي وقانوني وقائم على مصالح أخرى.

الجزء الثاني من تاريخ العالم: كانت العلمانية مشروعًا انضباطيًّا يرتبط مباشرة ببناء الدولة. ثم تدريجيًّا تحوّلت أكثر التعابير الدينية صمتًا إلى وجود غير مباشر وكـأنّها «دين مدني». ومباشرة ظهر نشاط باسم الدين كان بمثابة مقاومة خلفية للفساد الأخلاقي المتزايد.

الجزء الثالث من تاريخ العالم: هيمنت العلمانية على النخب الفكرية في أوروبا ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر على الأقل، وعلى المجتمع الأوروبي الواسع، وعلى السياسة خلال النصف الأول من القرن العشرين، وفي الولايات المتحدة عندما فرضت المحكمةُ (العليا) العلمانيةَ بشكل قانوني بعد الحرب العالمية الثانية، وفي العالم الثالث الخارج من نير الاستعمار هيمنت العلمانية كعقيدة للجيل الأول الباني للدولة المتمثّل بالنخب التي أحسن الغرب تدريبها.

الجزء الرابع من تاريخ العالم: مع «عودة الدين» (أو انتقام الله)، أصبح الحديث عن صراع الدين ضد الدين أو العلمانية ضد الدين ممكنًا، لكن دينامية الصراع تدفع بالغالب لجعل العلمانية خطرًا على الدين (والتعبئة الدينية كأنها خطر على الدولة العلمانية).

مقابل طرحي حول العلمانية ـ ورغم أن المسيحية ليست طرفًا في الصراع المتصاعد ـ تجدر الإشارة إلى أن بعض الإسلاميين يفهمون الخطر بأنه حرب صليبية مسيحية. يشير بن لادن بطريقة منهجية إلى «التحالف الصهيوني الصليبي»، الذي وإن كان لا يصوّر حملاته على شكل حملات تبشيرية. إن الحملة الصليبية عوضًا عن ذلك هي قائمة بطريقة ملتوية على شكل علمانية وفساد أخلاقي يهدف إلى تدمير الإسلام.

أجرى مركز الدراسات (Pew Global Project Attitudes) استطلاعات رأي حول صورة الولايات المتحدة في أجزاء مختلفة من العالم وحول مسائل أخرى. بيّنت نتيجة الاستطلاع أن البلدان الإسلامية لا تشارك أروبا الغربية نظرتها لجورج بوش الأب كصليبي مسيحي. الغالبية

العظمى في البلدان الإسلامية ترى أن الولايات المتحدة «ليست متديّنة بما يكفي»، كما يراها الأميركيون أنفسهم، في حين أن غالبية الأوروبيين يرون أن الولايات المتحدة «شديدة التديّن". والصورة السائدة عن الأميركيين بين مواطني البلدان الإسلامية هي الصورة التي رسمها سيّد قطب أحد أبرز مؤسّسي الإسلام الجهادي: الولايات المتحدة لا تتفكّك فحسب، بل هي فاجرة إباحية ضحّت بالأخلاق والقيم من أجل العلم والتكنولوجيا والكفاءة. كتب قطب خلال زيارة للولايات المتحدة في الأربعينات «تمنيّت أن أجد شخصّا يتحدّث عن الشؤون الإنسانية والأخلاق والروح ـ لا عن المال ونجوم السينما والسيارات». [1] وما زال كتابه «أميركا كما رأيتها» يعتبر، إلى حدٍّ كبير، تحليلاً يلتقط المشهد الذي يشاركه في تصوّره السواد الأعظم من الناس والذي يعبّئ المتطرّفين. إذًا، المأخذ الأساسي على الولايات المتحدة هو إفلاسها الأخلاقي لا حماسها الديني.

إن ميل الغربيين لإغفال سبب شعور الفاعلين السياسيين الدينيين بالخطر من «أعداء الدين»، مدين للصورة التي يرسمها الإعلام عن الحروب الدينية. عندما يندلع صراع جديد في العالم المعاصر، أول ما يبحث عنه الصحفي عادة، ما إذا كان لأحد أطراف النزاع اعتقادات دينية معارضة ـ فإذا كان الأمر كذلك يكون هذا هو سبب النزاع ـ بالضبط كما فعل الصحافيون في تسعينيات القرن الماضي حيث كانوا يبحثون عن الفروقات الإثنية بين أطراف النزاع من أجل عنونتها بـ «الحروب الإثنية»، كما لو أن هذا الأمر يشرح لأجل ماذا يتحارب البشر وضد من. إنه لمريح جدًا للغرب العلماني، أن تكون طبيعة المشكلة «الإفراط في التدين» عند بعض الناس. من جهة أخرى، يبدو أن العلمانيين وجدوا أن الحل هو الفصل بين الدين والسياسة. لأن الصورة المؤلمة للحروب الدينية أكّدت صلاح النموذج الغربي، وصنّفت العلمانيين في موقع متميّز ينتظر الباقين للالتحاق به، وإنهاء صراعاتهم بمجرّد أن يتعلموا فصل الدين عن السياسة. لكن إذا كانت غالبية النزاعات فعلاً بين السياسة الدينية والعلمانية، إذًا العلمانيون الغربيّون ليسوا فوق الصراع، بل هم في قلبه.

هذا التقسيم للصراع يصل إلى حدّ يعزّز موقع العلمانية كإطار لحلّ الصراع، حيث تؤدّي أدوارًا محايدة يمكن خلالها الحفاظ على الحرية الدينية والتعددية والاعتراف بالجميع. لكن ما يُطرح كإطار محايد وكحلّ هو نفسه ما يخافه أحد أطرف النزاع.

يوجد خطورة جدّيّة تساهم في الحلقة المفرغة للخوف المتبادل وتصعيد النزاع إذا استمر الغرب

[1] ـ وجد استطلاع للرأي أجرته مؤسسة غالوب للاستطلاع العالمي في عام 2005 شاركت فيه 8000 إمرأة في ثمان دول ذات غالبية إسلامية، أن الجواب المتكرر عن سؤال «ما هو الشيء الأقل إعجابًا حول الغرب؟» كان «الفهم العام للفساد الأخلاقي والصور الهوليودية الإباحية التي تقلّل من شأن المرأة». ووفقًا للأكثرية، الوجه الأفضل لمجتمعاتهن كان «الارتباط بالقيم الأخلاقية والروحية».

بتعزيز العلمانية كمبدإٍ يسمو فوق السياسة وكشرط مسبق للسياسة، وكطريق لمجتمع ناجح وآمن وكشيء ينبغي على الآخرين تعلّمه.

يجب تجنّب سوء فهم محتمل، عندما يبدو أنني أجسّم «الدين» و«العلمانية» وأتعامل معهما كموضوعين خارجيين متجانسين، أنا في الواقع أدرس المسائل وفقًا لتشكّلها وعندما تؤثّر كموضوعات خارجية متجانسة تماشياً مع نظرية الأمننة، فالمسألة لا ترتبط بالدين كعامل عارض، بل كعامل يمكن إثارته بقوة ليشكّل ركيزة للفعل المتطرّف. إذًا النقطة المهمّة هنا هي قوّة فكرة الدين كموضوع مطلوب الدفاع عنه وكموضوع يُخشى منه.[1] كذلك الأمر بالنسبة للعلمانية: يمكن إساءة فهمي بسهولة عندما أتحدّث عن وجود شيء كمبدإ العلمانية المهم. سوف أرى ـ على العكس تماماً ـ أن الغالبية يعانون من وهم الاعتقاد بوجود مبدأ كهذا ـ فالفكرة قوية، ولكن الترابط الحقيقي لأي مبدأ أضعف بكثير، كما سنرى. بالتالي، من المهمّ تحديد قوّة تأثير الطرفين على إقامة نزاع انطلاقًا من ادّعاء مشترك لدى الطرفين بوجود مبدأ تامّ.

مبدأ العلمانية

يفترض الاعتقاد بفصل الدين عن الدولة، في أكثر الأحيان، وجود «الدين» و«السياسة» كموضوعات خارجية. إذ يُزعم غالبًا أن فصل الدين عن السياسة في القرنين السادس عشر والسابع عشر كان المرتكز الأساسي لنجاح الحداثة في أوروبا، من السلام المجتمعي إلى العلم، والأسواق المزدهرة، والديموقراطية وصولاً إلى الحرية الفردية. لكن المشكلة في عدم وجود كيان خارجي اسمه «الدين». وأن المفهوم الكلّي المجرّد «الدين» لم يكن منتشرًا قبل تلك المرحلة. نعم كان الناس متديّنين لكن الدين بوصفه كيانًا مجرّدًا ومميّزًا لُفّق عندما تمّ الانفصال. الأمر نفسه ينطبق على السياسة، فهي أيضًا ليست كيانًا مستقرًا. ففي نفس اللحظة التاريخية لفّقت فكرة كون السياسة نقاشًا عقلانيًّا حرًّا، من دون إشارة إلى القضايا الدينية والميتافيزيقية. بكل بساطة «الدين» و«السياسة» ليسا موجودين، لكن يمكن أن يدمجا أو يفصلا. وبالفعل أبدعت أوروبا الحديثة في بدايات تشكّلها بنية مميّزة، وأبدعت كيانات مثل الدين والسياسة (والاقتصاد والرأي العام والقانون)، كطريقة من طرق تنظيم المجتمع. وقد تكون طريقة ناجحة لكنها ليست وجودًا فعليًّا، واعتبارها كذلك يعدّ سياسيًّا

[1]ـ رغم أن المناقشات ليست جوهرية بذاتها، بمعنى أن للدين قدرات مميزة، فأنا لا استطيع أن أمنع نفسي من استعمال مفهوم الدين كتحديد أو أتقيّد به اسميًّا عندما يسمّي الناشطون الأشياء «دين» طالما أنني أميّز بين الأمن في «الجانب الديني» مقابل الأمن السياسي أو الأمن البيئي، وهذا ما ينبغي أن يحدّد بعض المعايير. وهنا استخدم تعريفًا نسبيًّا أن الدين يشتمل على اعتقاد بكائن فوق طبيعي، وهذا يعني أن «الكلام الديني» يمكن أن يمُيّز عن «كلام الهوية» لا أن التعريف استطاع أن يلتقط «ماهية الدين» أو «جوهر الدين».

بامتياز. قد يتمّ التعامل مع العلمانية وكأنها غير مرتبطة بالسياسة، مع أنها قد تكون أكثر الأمور ارتباطًا بالسياسة، وأكثر الأمور أهمية، وأكثر القرارات أصالة.[1]

إن العلمانية شكل من أشكال السياسة التي تتوافق مع بعض الأديان دون بعضها الآخر. فهي متوافقة مع البروتستانتية، لأن جوهر المسألة يكمن في تعريف الدين. فهناك من يعرّف الدين بطريقة معيّنة، يعرّفه بأنه شخصي، وهذا هو الوجه الآخر للعلمانية: السياسة يجب أن تكون بمنأى عن الدين، لكن أين ينبغي للدين أن يبقى بعيدًا عن السياسة؟ في داخل الفرد. غير أن الأمر يزداد صعوبة عندما نتحدّث عن الأديان التي تكون فيها البهارج الخارجية ـ الأعمال الخارجية والجماعية والمنظمات الاجتماعية جزءًا جوهريًّا من الدين. طبعًا هذا لا يعني أن كل البروتستانت يتوافقون مع العلمانية، ولا أن العلمانية هي بأي شكل منتج طبيعي للبروتستانتية، كما يقال عادة. فكل الأديان طيّعة، وفي أي وقت تكون كما يريدها أتباعها. مع ذلك يتمّ التأكيد بطريقة غامضة أن كل خطوة نحو العلمانية، كما نعرف، كانت أقصر بالنسبة للبروتستانت من أي دين آخرـ وليس مفاجئا أن العلمانية المفترضة التي نقيس عليها هي التي انبثقت عن بدايات بروتستانتية.

النقاش بين السياسة الدينية والسياسة العلمانية هو نقاش بين وجهتي نظر متنافستين، والاعتقاد أن أحدهما إطار حيادي مقدّر على الآخر التكيّف معه هو وهم علماني. حتى أن يورغن هابرماس(2006) اعترف بأن على المرء مواجهة التحدّيات التي تطرحها كل رؤية كونية بشكل جدي.

التوازي ـ أو التفرّد المتطرف ـ المطروح من العلمانيين، بعكس التراتبية، يمكن أن يظهر أيضًا في مفارقة اعتماد العلمانية على الدين. لأن تعريف العلمانية يرتبط بالدين، والدين دائم الحضور في الطروحات العلمانية. ومما يدعو للسخرية أن العلمانية لا تلحظ «غياب» الدين عن السياسة، بل تستدرج الدين باستمرار إلى السياسة من أجل معارضته. هذا لا يعبرّ عن فهم العلمانية لذاتها، فهي تركّز على مثال أعلى، وعلى عملية مستمرّة متحرّرة من الدين، ولكن كلّما احتاجت العلمانية للتسويغ أو للتعريف أو لضبط حدودها، نجد أن المبدأ لا يمكن أن يعرّف من دون الإشارة إلى الدين، أو إلى مفهوم محدّد للدين.

العلمانية، كما يرى طلال أسد، ليست فصلاً بين الدين والسياسة فحسب، إنها مشروع عام

[1]ـ سياسي مرتين: أولًا، لأن «العلمانية» كملهم عام للأفكار لها مقتضيات بعيدة المدى من خلال مبادئها العامّة المنظِّمة العقلانية/الخرافة، سياسي/غير سياسي، العام/الشخصي، الدنيوي/الأخروي. ثانيًا، بسبب، كما سأبيّن لاحقًا، أنه لا يوجد شكل واحد قياسي للعلمانية، بل هنالك نسخ متعدّدة، وهكذا يكون خيار العلمانية هو دائمًا خيار نموذج واحد ومحدّد لإقصاء الباقين.

يعمل على تفعيل أنواع معيّنة من المجتمعات؛ إنها ممارسة منتجة، فهي لا تُفهم بمعنى الغياب فقط (عدم المزج بين الدين والسياسة).

ثمة طريقة أخرى للبرهنة على أن العلمانية ليست مبدأ بسيطًا، تتمثّل بالدراسة المقارنة للعلمانيات. كشفت «المناقاشات حول الحجاب» التي تزامنت مع محاولات دول الاتحاد الأوروبي لصياغة دستور مشترك، أنه رغم ظهور فرنسا وبريطانيا وبولندا وتركيا بمظهر العلمانية فهي في الواقع شيء آخر. لقد تمّ التمييز بين العلمانية والدين لكن ذلك حصل في أماكن مختلفة ووفقًا لمعايير مختلفة. فتاريخيًّا إذا لاحظنا كل بلد على حدة نجد أن كل بلد قام بتنظيم نفسه وفقًا لمميّزاته التي يمكن أن تتّخذ وضع المبدإ العام.

تسعى العولمة والأوْربة إلى دمج العلمانيات التي تحتاج إلى انفصال من أجل الحفاظ على نقائها. لقد انتهى زمن تعظيم العلمانية واعتبارها مبدأ ناصعًا يتسامى على السياسة. فهنالك عمل تاريخي حقيقي جارٍ يصنّف «العلمانية المقارنة» ضمن مواضيع الدراسة المتميّزة بقابلياتها السياسية. فوظيفة العلمانيةِ المقارنة أن تكشف عن مدى الاختلاف في رسم الحدود، لا أن تبرهن فلسفيًّا على إمكان وجود هذه المركّبات.

العلمانية في الممارسات الواقعية، هي حقل معقّد من المركّبات الثقافية ـ السياسية، لكن في الصراعات المعاصرة، وخاصة في الحرب الباردة المتصاعدة بين الغرب والأصوليين الإسلاميين، تقلّص هذا التعقيد إلى مسألة مزدوجة: تنظيم الصراعات حول فكرة الفصل رغم أن المعنى الحقيقي للفكرة يتغيّر بشدة، وأنّ فكرة الفصل أصبحت بؤرة الصراعات.

كيف تكون العلمانية في خطر؟

وُضعت العلمانية على الأجندة السياسية لعدد من الأماكن في العالم ولأسباب مختلفة:

ـ فشل دولة ما بعد الاستعمار في كثير من دول العالم الثالث: كانت العلمانية جزءًا من عقيدة النخب المؤسِّسة لدولة ما بعد الاستعمار، لأجل إضعاف السلطات المحلية والتقليدية وإيجاد طريق للنموذج الغربي من الحداثة. وقد حدّدت الحركات المعادية للعلمانية السياسة المحلية في أماكن مختلفة، لكنها في الشرق الأوسط بشكل خاص أفضت إلى نشاط داخلي ودولي.

ـ نتيجة للجدل الداخلي في الولايات المتحدة حول مسألة «الكنيسة / الدولة» أفرزت العلمانية المحلية نموذجًا من «حرب الثقافات»، حيث تعبّأ اليمين الديني ضد ما فهموه بأنه تدمير للتراث

والفضيلة من قبل النخب العلمانية التي (وفقًا لليمين) أخلّت بالميزان السياسي، خصوصًا بعد فكرة الحياد التامّ التي طرحتها المحكمةُ العليا بعد العام 1945. بدورهم الليبراليون رأوا في هذا التمرّد خطرًا على الفصل بين الكنيسة والدولة.

ـ أصبحت العلمانية في أوروبا قضية بسبب ضغط العولمة: أولاً، الهجرة(الإسلام)، ثانياً الأوْربة(العلمانية المقارنة). وثالثًا ضعيفة، يأتي «الإحياء الديني» المحدود في أوروبا، الذي لا يمكن أن يضغط لوحده على العلمانية، لأنه عمومًا لا يتجاوز الحدود في العلاقة مع السياسة، وفي شمال أوروبا عادة يتمّ فرض العلمانية لأن العلمانية هناك تعتبر جزءًا من البروتستانتية وجزءًا من الهوية الوطنية.

العلمانية إذًا في خطر على المستوى السياسي في أماكن عدة. غير أن الأكثر أهمية هو حيث تتقاطع «الحرب الباردة الجديدة» بين الغرب والجهاديين الإسلاميين. فمتى تكون العلاقة بين العلمانية والدين مسألة أمنية محلية، ومتى تكون دولية، ومتى تكون بين دول؟ وكيف ترتبط الأمننة في مكان ما بالأماكن الأخرى من العالم؟

ـ إن حديث الجهاديين الإسلاميين عن الأمننة هو نقطة بداية واضحة، رغم أنها معقّدة، إذ أن الخطر الرئيسي التقليدي وفقًا لكلا الاتجاهين السائدين: (الإسلاميّين اللاعنفيّين مثل الإخوان المسلمين راهنًا)، والجهاديّين الذين يتوسّلون العنف هو (حسب رأيهم) الأنظمة العلمانية المرتدة. وهدفهم الإستراتيجي هو الوصول إلى السلطة في بلدانهم. لكن بدءًا من أواخر التسعينيّات، حوّل بعض «الجهاديين العابرين للأوطان» الذين يتزعمهم أسامة بن لادن «مركز الثقل» من العدو القريب (الأنظمة المحلية) إلى العدو البعيد (إسرائيل والولايات المتحدة). وهذا بالأساس لا يزال مسوّغًا على أسس إقليمية (شرق أوسطية)، والصراع بهذا المعنى ليس صراعًا دوليًّا. وسبب تركيزهم على العدو البعيد هو أن «الحلف الصليبي اليهودي» لن يسمح للإسلاميين بالوصول إلى السلطة في البلدان الإسلامية، لذلك يجب محاربتهم أولاً. بالإضافة إلى أن هذا يسهم في التعبئة وتوحيد الأمّة، خصوصًا إذا ساعدت الولايات المتحدة من خلال التدخّل العسكري. قد يأتي من يناقش أن هذا قد يُفقِد الجهاديين حجّتهم في قتال العلمانية الغربية، لأن الصراع ليس مع ماهية الغرب، بل هو صراع ضد وجوده العسكري في الشرق الأوسط وضد دعمه لإسرائيل. بيد أن فهمهم للسياسة الغربية يرتكز على تصوّرهم للغرب ـ الفصل المقوّم للغرب هنا ليس الإمبريالية الاقتصادية ولا هو التوسعية الدينية، بل هو الانحطاط الأخلاقي والمادية والممارسات المعادية للإسلاميين. أمّا العدو الأكبر في بلدانهم، فهو العلمانية.

وخلافًا لهذا، تشكّل سياسة الغرب تجاه البلدان الإسلامية جزءًا من البنية التي تشتمل على سياسة الولايات المتحدة تجاه إسرائيل/فلسطين وأفغانستان والعراق، وأيضًا ردة فعل الاتحاد الأوروبي على قانون الإلحاد التركي(سنشرح ذلك لاحقًا)، ووضع الدين والعلمانية في دستور العراق. والمهم من أجل ربط منظومة الصراع المندمجة كان الخطاب العام حول مسائل مثل: «ما خطب الإسلام؟» «وما هي المشكلة في العالم الإسلامي؟»، وكذلك المواقف من القضايا التي تخيّم على المنطقة. هكذا يتّضح أن التعامل مع أي دور للدين في السياسة يتمّ باعتبار الدين مشكلة، وباعتباره، وبشيء من الحذر، ضروريًّا أحيانًا، لكن هذا تنازل خاطئ من حيث المبدإ. وهذا مثار سخرية انطلاقًا من التوازن المتغيّر بين السياسة الدينية والسياسة العلمانية في الولايات المتحدة. لكن في ما يخصّ العالم الإسلامي، فإن الولايات المتحدة تتصرّف وتبدو كممثل متميّز للعلمانية الدولية.

نظرًا للتصور العام السائد في العالم الإسلامي أن أوروبا هي أحد الأعداء الغربيين للمسلمين والإسلام، فقد برزت أهمية أوروبا بعد الصراع الذي شهدته حول الرسوم الكاريكاتورية المسيئة للنبي محمد. وأصبح الدين والهجرة في أوروبا وجهين لعملة واحدة، لأن أكبر الجماعات المهاجرة من المسلمين، ولأن المسائل الدينية المثيرة للجدل تركّز على الإسلام. هذا بخلاف الولايات المتحدة، حيث إن المسألتين منفصلتان ـ فالهجرة بالغالب من دول جنوب أميركا، والمسائل الدينية المثيرة للجدل هي في المقام الأول حول الحقوق المسيحية. بالتالي فإن أوروبا هي المكان الأفضل للمسلمين من أجل مراقبة المكانة التي يوفّرها الغرب للدين في المجتمع. سوف أركّز الآن على كيفية ممارسة العلمانية في أوروبا ثم أناقش الأمر بعد ذلك.

ثمّة طريقة لتصوير المنظومة الأكبر على شكل مثلث تحتل الولايات المتحدة مركزه نظراً لأهمية سياستها الخارجية، لكن الجزء الأكثر تعقيدًا يتعلق بشاط الدين/العلمانية. بخلاف أوروبا حيث نجد أن أوروبا والإسلاميين يتواجهان بانتظام.

تجذير العلمانية في أوروبا القرن الحادي والعشرين

عوضًا عن النقد الذاتي لعقيدة العلمانية السياسية، نجد أن التوجه في المجتمعات الغربية المعاصرة على العكس تماماً، خاصة بعد حادثة الحادي عشر من أيلول حيث يصرّ السياسيون الأوروبيون بشكل خاص على العلمانيّة عن طريق التنظير المتزايد للمسألة. فالذين يريدون أن يكونوا شموليين ومنفتحين وتعدديين يقولون: «لا بأس في الدين، طالما أنه حالة شخصية»، «يمكن القبول بجميع الأديان طالما أنها لا تؤدّي دورًا فاعلاً»، «على الناس أن يؤمنوا أن الديموقراطية تسمو

على الدين»، و«عليكم القسم أن الدستور مقدّم على القرآن»، قد يبدو في الأمر شيء من التسامح، لكننا عندما نتفوّه بهذه الكلمات الودودة بطريقة مختلفة، نكون قد أقحمنا أنفسنا في مسألة بالغة الحساسية. لذلك فإن التحدّي المركزي الذي ستواجهه أوروبا في السنوات القادمة هو أن تُقدِّم أفكارًا جديدة بشأن العلاقة بين الدين والسياسة ـ لتحقيق قيم العلمانية بمزيد من التحفّظ لا يمكن للسياسة الأمنية أن تعالج كأنها مسألة تتعلّق بما يمكن فعله حيال البلدان البعيدة وشعوبها، وهذا أيضًا يشكّل مسألة صعبة بين الأوروبيين.

كردة فعل على تزايد إشراقة الدين، أصبح النقاش الأوروبي أكثر عمقًا وهذا يجعل الأمور أكثر سوءًا. فالمقاربة السائدة تغيّرت من شعور غامض بأن الدين لا يتلاءم مع السياسة إلى مناقشة مبدإ العلمانية، ومن خلال تشكّل العلمانية كمبدإ أصبح الخلاف مع الدين حتميًّا.

تبدو العلمانية مبدأ واضحًا، بسيطًا، متسامحًا وعادلاً للجميع. فهي، بالنسبة لكثير من الأوروبيين حدّ لا يجب تجاوزه: «يجب أن نصمد، وعلينا أن ندافع عن مبدإ أساسي بني مجتمعنا عليه»، لكن بعد الفحص الدقيق يتبيّن أن هذا الحدّ وهم. فليس ثمّة مبدأ بسيط، ولا هناك مكان معيّن نرسم فيه هذا الحدّ، ولا يوجد حيادية ولا براءة، ولا توجد ضرورة لإدارة مبدإ بهذا التزمّت.

يدافع العلمانيون عن موقفهم باستمرار بقولهم: «إذا استسلمنا فإن أسس النظام الديموقراطي في الغرب سوف تنهار». يشبه تصوّرهم هذا النموذج الثابت للسفر عبر الزمن: «الاستسلام سيعيدنا إلى العصور الوسطى». هذا لأننا لا نناقش بوضوح ما يمكن أن يحصل لو كانت الحجج الدينية في حالة تنافس مع غيرها في الحوار الديموقراطي. بل نحن، بدل ذلك، نرى الـ«مبدأ» في خطر، وأن أي «انتهاك» مهما كان صغيراً سيكون بمثابة حجر الدومنو الأول القادر على إسقاط النظام بأكمله، إذًا «العلمانية» في خطر. وخطاب «القيم» الذي يتناول «المبادئ» خصوصًا يهدف لدعم الأمننة، لأنه بدل أن تعزّز مسألة ما أهميتها الفعلية تصبح مثقلة بالأزمات طويلة الأجل. لاشك أن المبادئ موجودة، وأحيانًا يجب التعامل مع النماذج المفردة وفقًا لدورها الصادّ للمخاطر العامّة، لكن التعامل مع سياسة «مبدأة» المسائل يتمّ باستخفاف مفرط مقارنة بالقوة الموجودة في إطار من هذا النوع.

يبدو أن العودة لعالم تتصارع فيه الأديان لم تعد معقولة. ففي أي صراع بين دينين، سيبرز طرف ثالث قوي، وخصم للدينين المتصارعين، هو العلمانية. وليس هناك طريقة للرجوع إلى الوضع الذي ساد قبل العلمانية، حيث كان العالم مؤلفًا من أديان مختلفة فحسب.

يُلحظ في جزء كبير من شمال أوروبا أن الإيمان الديني يزداد انتشارًا. ففي وسائل الإعلام

يتحدّث المشاهير عن اعتقادهم بشيء أو بغيره ـ بخلاف ما كان منذ عشر سنوات ـ أصبح الدين حاضرًا وتمّ التعامل معه على أنه أمر إيجابي، وعنصر غير مؤذ ومرحّب به ـ باستثناء حضوره في السياسة، حيث يبقى شعار فصل الدين عن السياسة مرفوعاً. إذ أن احتمال تزايد دور الدين في السياسة قد يُخلّف أثراً سلبيًّا: فتأثير الدين في السياسة الأوروبية يزداد، وللسبب ذاته أصبح الخوف من الدين أكثر حدّة. ذلك أن المناقشات الدينية لا تستقبل بمواجهة براغماتية للأديان، ولا بمناقشات اقتصادية واجتماعية مثالية أو مصالح ذاتية، بل نجد ردة فعل قوية شبيهة بردة الفعل التي تحصل عندما يستدرج الدين إلى السياسة. فلو دافع أحد الأئمة المحليين عن رجم امرأة في نيجيريا، لن نجد إلا عددًا قليلاً يستطيع أن يشرح لنا سبب الخطإ في ذلك. ستقول الغالبية ببساطة: «هذا لتبيين كيف أن الأمور تخرج عن السيطرة عندما ترتكز حججها على الدين». إنهم يهاجمون الشكل بدل الدفاع عن وجهة نظرهم.

هل هذا منطقي؟ إن الذين يبنون استنتاجاتهم السياسية على أسس دينية جزئية يواجهون خطابًا يطالبهم بإيجاد حجج أخرى في الدائرة العامّة. فعندما تحاجج عليك باستعمال مسوّغات أخرى مغايرة لدوافعك الحقيقية. لأن إجراء مناقشات ديمقراطية تفصيلية غنية ليس بديهيًّا.

هل يمكن التخلّي ببساطة عن هذه الطريقة في التعامل السياسي مع الدين؟ أليس من الأفضل لو عبرّت الأصوات العلمانية في الحوار بصراحة عمّا تريد وما لا تريد بدل الإعلان للآخرين بأنهم ممنوعون من المحاججة بطريقتهم؟

ما أبسط أن يُجعل الدين مسألة شخصية، من وجهة نظر العلمانيين، ولكن بالنسبة لكثير من المؤمنين هذا قضاء على الدين من جهة(لأن الدين الكامل لا يمكن أن يكون شخصيًّا فقط)، ومطلب مصطنع لتوليّ مراكز سياسية لا تشتمل على عناصر مهمّة من المسائل الأكثر فاعلية. فالدول العلمانية تتباهى بمعاملة الأديان بمساواة، لكن لا مكان للمساواة والحيادية في العلاقة بين المتديّنين والعلمانيين. ولا مساواة في التعامل بين الأديان المختلفة على مستوى الممارسة. فإن المفاهيم السائدة حول العدالة، والإجرام، والقيم الإنسانية...إلخ، لها جذور دينية في كل المجتمعات، وإن كان بدرجات مختلفة. لكن هذا الشكل من التأثير يتسرّب إلى النقاش فقط عند العجز عن تبرير القيم من دون إقحام التراث. بيد أن المناظرات الدينية لا تلحظ في السياسة الغربية عندما تصدر عن الغالبيات، فهي لا تبرز إلا عندما تكون نادرة ـ عندما تصدر عن الأقليّات (أو من مجموعة صغيرة متطرّفة ضمن الغالبية السكانية). إن فكرة «العلمانية» كمبدأ نهائي تثير إشكالية في

أوروبا راهنًا لأنها فكرة مثالية مستحيلة لا تجد الأكثرية حرجًا في انتهاكها أكثر الأحيان، ومن ثمَّ يواجهون بها جماعات بعينها.

المشكلة الأساسية مع العلمانية هو فهمها كمبدإ فصل أو وصل ـ فهل علينا أن نفصل أو أن ندمج بين الدين والسياسة؟ ومما يثير السخرية أن تأطير المسألة بهذا الشكل يوحّد العلمانيين المتحمّسين والإسلاميين. فكلاهما يتحدّث عن فصل أو وصل مجرّد ـ أحد الطرفين يختار ببساطة أحد المصطلحين «الفصل»، والطرف الآخر يختار «عدم الفصل». ففي التراثين الغربي والإسلامي مناقشات معقّدة حول العلاقة بين الدين والسياسة، لكن العلمانيين والإسلاميين المتشددين راهنًا يتحاشون المسائل الصعبة التي ترتبط بمبدإ بسيط ظاهرًا هو «الفصل». يتجنّب الإسلاميون المعاصرون السير على خطى التراث الإسلامي بالانخراط في حوار معقول يبحث طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، مستبْدِلين الحوار بنفي بسيط لموقع الغرب ـ «نحن نرفض التمييز الغربي اللاإسلامي بين الدين والسياسة»، والجدل الغربي المعاصر(خاصة في أوروبا). يعتبر هذا التمييز «حدّاً فاصلاً» على الغرب وضعه لتحديد العلاقة بالإسلام، وتقديمه في صيغة سؤال جوابه نعم أو لا كمقابل للسؤال بكيف. فالأطراف المتقابلة تعكس نفسها في الآخر وتستخدم علمانية «ذات بعد واحد» لفعل ذلك.

إن إعلان الغرب للحرب دفاعًا عن مبادئ العلمانية «المقدّسة» يشكّل استفزازاً لا ضرورة له، وخطرًا وتعصّبًا على المستوى الدولي، وهو يضفي شرعية على التمييز الصريح في السياسة الداخلية باسم التسامح. وهذا يؤدّي بشكل خاص إلى تسييس عدائي للدين مقابل التأثيرات المحدودة التي كان يمكن أن تحصل لو شكّلت المناظرات الدينية بعدًا آخر في الحوار السياسي التعدّدي. لكن بتنازعهم على هذه النماذج يخلق العلمانيون خليطًا إشكاليًّا إضافيًّا، يتمثّل بالتسييس المريب لدين بعض الجماعات، واحتمال تأثير هذا الدين على آرائهم السياسية.

قدّمت السنوات الأخيرة عددًا من الأمثلة، خاصة في أوروبا، على تزايد الحملات السياسية الشديدة ضد تدخّل الدين في السياسة. فمنذ أحداث 11 أيلول تمَّ تفسير الإرهاب على أنه قمّة التعبير عن السياسة الدينية. وأصبح أي جمع بين السياسة والدين مشيطَنًا نظرًا لتهمة الإرهاب التي أُلصقت به. ففي حالات مثل قانون الكفر التركي وترشح **بتغليون** كمفوض للاتحاد الأوروبي، أثّر العلمانيون على اقتران الدين والسياسة لأنهم اعتقدوا أنهم رأوا نفوذاً دينيّاً، فأخذوا على عاتقهم إبعاده عن الناس الذين أعلنوا بأنفسهم أنهم قادرون على تمييزه. سأستفيد من المسألة التركية لتوضيح ذلك.

في العام 2004 اقترح الحزب الإسلامي الحاكم في تركيا قانونًا لمكافحة الزنا. فكانت ردة الفعل إدانة موحّدة في أوروبا، وأصبح مشروع انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي في خطر. والمثير للاهتمام أن ردة الفعل هذه كانت إجماعية، ولم تستدع أي تبرير. وهذا ما أثار السؤال التالي: هل الزنا محدّد للهوية الأوربية؟ قد يجيب كثير من الأميركيين بنعم، ليس لأن الزنا غير شرعي في 42 ولاية فحسب، بل لأنهم يرون في أوروبا نموذجًا للفساد الأخلاقي، لا يؤمن بالدين ولا بالحقائق الثابتة. ولتوضيح الأمر دافع بعض السياسيين الأوروبيين عن موقفهم بتعبيرهم أن هذا القانون «أعطى انطباعًا» أن تركيا تتّجه لتطبيق الشريعة. لكن ليس في هذا القانون بالصيغة التي صدر فيها ما هو إسلامي، باستثناء الملاحظة التي وردت في جريدة نيويوك تايمز(41 أيلول 2004): «الزنا محرّم في الإسلام كما في أكثر الأديان». كما أنه ليس في القانون ما يمنح السلطة الدينية أي صلاحيات. لماذا إذًا؟ ألم تكن المسألة محلية؟ فعندما تضفى الشرعية على الإدانة الدولية وصولاً إلى العقوبات، مثل رفض عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي، هذا يدفع المرء للاعتقاد أن القانون انتهك معيارًا واضحًا، مثل معيار كوبنهاغن للعضوية. لكن المسألة ليست كذلك، فحق الزنا لم يذكر في الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان. ولا يمكن كذلك، شرح ردّة الفعل من خلال اعتبار القانون تدخّلاً غير مناسب للدولة في المسائل العائلية، ففي كثير من الدول قوانين تحرّم العقاب الجسدي للأولاد، والدولة بشكل عام تنظّم قوانين الزواج. حتى أن القانون التركي لم يفسح المجال لعامل خارجي بالتدخل، فأطراف الزاوج فقط معنيّون بالمسألة. لكن المشكلة تبدو كأنها مجرّد «انطباع» سائد حول ارتباط المسألة بالدين، وربما حتى بالشريعة. لكن قوانين العائلة بشكل عام، كما في البلدان الأوروبية، مستوحاة بشكل أو بآخر من الدين. فالقوانين حول الدين والتبنّي والتلقيح الاصطناعي والطلاق لا تقوم على أسباب سياسية مجرّدة، بل تأتي من مفاهيم مسيطرة في بعض المجتمعات حول الإنسان والحياة والحب. فحقيقة أن قوانين الأسرة تجذب أفكارًا ذات أصول دينية لا يمكن أن يكون هو القضية. في المقابل نجد الأوروبيين يربطون حزب العدالة والتنمية (akp) الحاكم، وبسبب جذوره الإسلامية، بقانون الشريعة المتوجّس منه، ويريدون مراقبة هذا الحزب حتى ولو لم يكن له أي علاقة واضحة بانتهاك القوانين الدولية. ربمّا كانت الحركات النسوية على حقّ باعتقادها بإمكان وجود آثار سلبية للقانون، وأن إسداء النصح للأتراك بالمشاركة في التظاهر ضده كانت في محلّها. لكن أن يرتّب السياسيون الأوروبيون آثارًا مهمّة من دون أي أسس قانونية أو مبدئية (وتقريبًا بدون أي دراسة نقدية في الصحافة المحلية) يكشف إلى أي حدّ أصبح الاعتقاد بإبعاد الدين عن السياسة

قويًّا. ومن الواضح أن هذه الحادثة ساهمت في تظهير صورة أوروبا في العالم الإسلامي كعدوٍّ صليبيٍّ معادٍ للدين وراعٍ لكل أشكال الانحلال.

ربما ارتبطت هذه الأمور بمسألة الهوية الأوروبية. فثمة بحث يجري حول القيم المحدّدة لأوروبا والتي يمكن أن تؤدّي إلى الاندماج بعد إتمام مشاريع كالسوق الأوروبية والاتحاد النقدي، فالزنا ليس مرشحًا جديدًا. فجاك دريدا ويورغن هابرماس كتبا مقالاً مؤثّرًا يعبّر عن افكار تدور بين المفكرين حول مستشار الاتحاد الأوروبي، وجدا أن الأفكار الثلاثة الأكثر تكرارًا هي: حالة الرفاهية، والقانون الدولي (مقابل سياسة القوة) والعلمانية. يبدو أن هذه الأفكار قد اختيرت على ضبط معيار يحدّد أوروبا مقابل الولايات المتحدة. فالعلمانية توافق على التصوّر الشائع في أوروبا أن بوش وبن لادن أصوليان دينيان يجرّان العالم إلى مواجهة خطرة. من هنا، فإن عملية تنشيط العلمانية من خلال التأمّل ومرجعية الذات يضفي عليها بعدًا ثالثًا. تنطلق، على المستوى الأوّل، من كونها خيارًا لتتحوّل إلى مبدإ، وبناءً على ذلك يتم الدفاع عنها، ليس فقط وفقًا لجزئيّات المسألة. فعندما يصبح هذا المبدأ بازدياد قيمة لمقاصد كلية، يصبح راسخًا وموضوعيًّا. ثمّة سؤال محدد على المستوى الأوّل (هل يجب أن تتكيّف المدارس مع المطالب الإسلامية بفصل الجنسين في دروس السباحة؟) لا يُجاب عنه بشكل ملموس، ولكن بصيغة الدفاع عن مبدإ العلمانية (على المستوى الثاني) والدفاع عن هذا المبدإ يصبح أكثر أهمية على المستوى الثالث عندما يبدو كدفاع عن القيم الأوروبية وهذا يساعد في منح أوروبا هويتها.

ظهرت نسخة خاصة من هذه المستويات في الدنمارك، حاولت طويلاً شرح الأزمة المتعلّقة بالرسوم الكاريكاتورية. ووفق ما كتبته كارن فرن Karen Wren وبر مورتيزن Per Mouritsen، أن القيم الليبرالية أصبحت بشكل متزايد مرتكز الهوية القومية في الدنمارك، إذ يواجَه المهاجرون بمطالب صعبة تنطلق من معيار الفهم الذاتي للدنماركيين بأنهم عالميين وشموليين، ولكن الوقائع تعرض بطرق انحصارية ومغلقة بالغالب، وأكثر تحديدًا تمّ الإيحاء ـ قبل أزمة الرسوم الكاريكاتورية ـ بأن الدنمارك كانت تبني علمانية نضالية خاصة كجزء من الأزمة حول الهوية القومية. الصورة الذاتية للدنمارك كانت تاريخيًّا مركّبة ضد جيرانها، ألمانيا وبروسيا والسويد، الذين عرفوا برتابتهم، وافتقارهم لروح النكتة، وأنهم تسلّطيّون ونخبويّون، في حين أن الدنماركيين كانوا دعاة مساواة، بسطاء، ليبراليين، برغماتيين ومتسامحين. غير أن السياسة التقييدية المتزايدة تجاه المهاجرين لا يمكن أن تكون جزءًا من هذه الصورة الذاتية. لقد تمّ حلّ هذا التوتر من خلال إعادة تعريف قيم الليبرالية والتنوير كما عُبِّرٍ عن ذلك في موضعين: المساواة بين الجنسين والعلمانيّة. وقد برز تسامح

لا متسامح من هذا الترقّي الدفاعي لهذه القيم الجزئية كأمر جوهري لا بدّ من الدفاع عنه. في قضية الرسوم الكاريكوتارية، فسّر هذا الموقف التصوّر المنتشر في الدنمارك حول وجوب اتخاذ خطوات استفزازية تمامًا للدفاع عن المبادئ المصيرية، حيث يمكن لعدد كبير آخر أن يقلق على قيم ليبرالية تنويرية أخرى قلّل الدنماركيون من قيمتها حديثاً وبالتالي أزيلت من المعايير ذات الصلة.

الدمقرطة الدينية للديموقراطية

إن التخلّي عن إقصاء الدين عن السياسة قد يعزّز الدمقرطة والاندماج في المجتمع الغربي. ما هو خطير حول القانون المزيّف أنه يوظِّف بطريقة انتقائية لمهاجمةِ البعض ثم إقصائهم بدل إشراكهم في الحوار. هذا التمييز بين من يشكّلون جزءاً من «الحوار العقلاني» وبين الذين لا يعتبرون كذلك، لا يشكّل عاملاً إيجابيًّا في صياغة جماعة سياسية شمولية كمقابل لدمقرطة مستمرة تشتمل على عدد أكبر من المتغيّرات في الحوار المشترك.

هذا الأمرُ، وكما اعتبر وليام كونلي، يرتبط بمفارقة عميقة تنطوي عليها الليبرالية. على المجتمع التعددي أن يرسم الحدود. فلأجل من تُطبَّق هذه التعددية وهذا العامل المؤثّر؟ إن التفكير بمن سيكون مدرجًا لا يتناسب مع نظام فاشيّ؛ لأن تأثير الناس يكون معدومًا، وحقوقهم تكون مهضومة بالكامل. فكلّما كان المجتمع تعدديًّا كلّما ازداد الضغط لوضع حدًّ فاصل، وهذا الحدّ يُرسم بوضوح بشرط تعيين من لديه الحكمة والأهلية الكافية لوضعه. لكن هل يمكن أن تشتمل المشاركة على النساء والفقراء والمرضى النفسيين؟ مع مرور الوقت توسّعت الحدود. لذلك رسم كونيللي نهجًا يستدعي التعددية والتعدد على السواء. لا ينبغي للتعددية أن تتجمّد وأن تشكّل دائرة مغلقة، بل ينبغي أن يتمّ اعتراضها باستمرار بحيث يسمح للهويات الجديدة أن تتشكّل وأن تصبح جزءًا من المجتمع. وهذا بالضبط بسبب فهم هذا الوصف بلغة المعقولية واللامعقولية بحيث يصبح الدين هو الآخر الرئيسي في السياسة. إن تعدّد التعددية إلى درجة اشتمالها على الطروحات الدينية أصبح واحدًا من التحدّيات الكبرى.

تحوّلت بعض تفسيرات وتبريرات العلمانية إلى آلية تسهم في زيادة التصلّب والاحتقار. فثمّة حجّة شهيرة لإبقاء الدين خارج السياسة تعتبر أن الحوار السياسي سينتهي عندما نؤسّس مواقفنا على ما هو خارج إطار النقاش. وما عبارة «سينتهي الحوار» سوى تبرير زائف، من أجل افتراض غاية قصوى للسياسة كالحوار العقلاني. فقد جرت العادة أن لا تتمّ المحافظة على هذه الغاية وأن لا تنفّذ. ففي الحوار تتصارع التبريرات على أساس مصادر مختلفة، كالمصالح الشخصية، والتراث، والفلسفة

الاجتماعية، وأي سياسي يمكن الوثوق به. فليس فقط يمكن لفريق أن يعتبر حجج الفريق الآخر «غير منطقية»، بل إن المشاركة نفسها في حوارات «منطقية» لا تحصل كالاختبار العقلي للتبريرات، لأن عدم التوافق يكون بالتحديد حول متى تبدأ المسألة وحول موضوعها. لكن ممارسة هذه الأشكال المتغايرة من المناقشات تتفاعل في الديمقراطية، والمرء يجد أنه أحيانًا يتحوّل ببطء من موضع إلى آخر ـ وإن كان نادرًا لأن آراء الآخرين «ترغم» المرء لفعل ذلك. لا تُرفض آراء الآخرين حرمانًا للمحاوِر من حقّه. طبعًا تمّت مقارنتها وقياسها بأنواع أخرى من الآراء. نحن لا نتزعم الحوار المفرط في العقلانية الذي يختبر فيه كل طرف أسس المواقف السياسية للطرف الآخر. والذي لا يحكم فيه على الحجج بعدم القبول على أساس أنها «مفرطة في لامنطقيتها» ـ لكن التبرير على أسس دينية غير مقبول، وسوف يُرفض تمامًا كمسألة مبدئيّة. هذا يكشف أننا لا نتعامل مع معيار عادي وعالي المستوى لا تستطيع الحجج الدينية بلوغه ـ نحن نتعامل مع حضر من نوع خاص على التسويغات الدينية في السياسة. وما ادّعاؤنا أن الحوار السياسي يمُارَس انطلاقًا من هذا المعيار العالي المستوى ـ وأن الحجج الدينية وحدها التي تفشل في الاختبار ـ إلا تمادٍ في الإهانة؛ ووسم واضح للدين باللاعقلانية. قد يبدو نقاشنا للحكم الخاص تجاه الدين بانفتاح أكثر عدلاً وصدقًا. ربما كان الحكم مبرّرًا وتقدميًّا قبل 400 سنة، لكنه الآن يحتاج إلى إعادة تقويم بمنهجية منفتحة.

يدور في «سيناريو الرعب» العلماني حوار عقلاني ضد الاعتقاد الدوغمائي. فقد يتوقّف الحوار إذا أشار أحد الأطراف إلى الكتاب المقدّس. أليس كذلك؟ من المستبعد، عمليًّا أن نقطع بما يمكن أن يفكر فيه المرء إذا انطلق من أسس دينية. يعتبر كتاب **جيم ويليس** «سياسة الدين: لماذا يسيئ اليمين الفهم ولماذا لا يفهم اليسار» مثالاً جيدًا، يحاول فيه وزير تقدّمي أن يقنع الديموقراطيين بإمكان تعبئة المسيحية لمصلحتهم. فقد كتب: كيف أصبح المسيح ناطقًا باسم الأغنياء، ومؤيّدًا للحرب، وداعمًا لأميركا؟» من الذي يقول إن «السياسة القائمة على القِيَم» يجب أن تعني المعارضة للزواج المثلي، في حين أنها يمكن أن تعني السلام والمساواة والعدالة الاجتماعية؟ الدين ليس موقِفًا للحوار بالضرورة. أولاً، هذا يساعد في إطلاق حورات جديدة داخل الجماعات؛ ثانيًا، يمكن أن يوفّر مصالح مشتركة بين المشاركين العلمانيين والدينيين. أشار المحلّل السياسي الأميركي **توماس بنكوف** أن هناك كمًّا هائلاً من الكتابات التي تتوقّع ما يمكن أن يحصل لو أصبح الدين فاعلاً في السياسة. في المقابل، تندر الأبحاث التي تلحظ المسار الفعلي للأحداث التي يتفاعل فيها الدين والعلمانية. وهو يضرب مثلاً ليبين كيف يمكن أن يوفّر البحث حول الخلايا الجذعية في الولايات المتحدة وفرنسا سير أحداث مقبول. حتى أن المشاركين العلماينيين يستطيعون الانتفاع

من الأفكار المستوحاة من حوارهم مع شركائهم الدينيين في الحوار حالما يصل إلى النهاية نظرًا لما يمكن للّغة العقلانية الجارية أن تعالجه، كما يبدو بوضوح في مسائل بيولوجيا الأخلاق.

هذه الأمثلة تصوّر أن التعارض بين الحوار العلماني المتمثل بتساؤل بين الفلاسفة تجاه المفكّرين المتدينين المتصلبين إشكاليّ على الجانبين: فمن جهة يختلف الحوار السياسي الجاري جدًا عن هذا المثال الأعلى، ومن جهة أخرى يمكن للدين أن يشارك من غير وقف الحوار.

هذا لا يعني أن رفع الحضر عن تدخّل الدين في السياسة حلّ سهل. لأن العلاقة بين الدين والسياسة سوف تستمر بإثارة أسئلة شائكة. منها الأسئلة الأساسية التالية: هل ينبغي معالجة هذه العلاقة من خلال العملية السياسية العادية الجارية أو من خلال محدّدات خاصة لتدخّل الدين في السياسة؟ هل نحتاج حضرًا خاصًّا(رسميًّا أو غير رسمي) على تدخّل الدين في السياسة، أو هل يجب أن يواجه الفاعلون الدينيون نفس الشروط والموانع التي يواجهها غيرهم؟ فهم ممنوعون من استخدام العنف في السياسة، ونحن لا نسمح للديمقراطية أن تستخدم لإلغاء الديمقراطية؛ أي «الإطاحة بالنظام العام». أو هل يجب علينا ـ كسلطة تتميّز بالضعف ـ أن نضع شروطًا واضحة حول قبول التناقض؟ وكيف نسمح بالنقاشات المرتبطة بالدين، في الوقت الذي نحدّ فيه من صلاحية المؤسّسات الدينية ونقوّض المؤسسات الديموقراطية؟ هذه أسئلة صعبة ويجب معالجتها على مستوى صعوبتها ـ لا أن يُنظر إليها ببساطة، والحكم أن حلّها يتمّ عبر «انفصال» معلن بين الدين السياسة.

عندما يزداد نفوذ السياسة الدينية لصالح الأكثرية، فمن الأهمية بمكان حماية:

1) حرية الاعتقاد بما في ذلك الإلحاد.

2) المحافظة على سيادة المؤسسات الديموقراطية. (يعني لا مجلس أوصياء)

3) حماية حقوق الإنسان وليس أقلّها ما يتعلّق بالجنسانية. هذه الأمور تتعلق إلى حدّ كبير بالخطر الذي تشكّله الأكثرية عندما تفرض قراراتها المرتكزة على الدين على الأقلية وتشيّدها في بنية الدولة، ومع ذلك فإن التجربة الأميركية المبكرة كانت مع التعددية الاجتماعية (في تلك الحالة فئات بروتستانتية مختلفة، راهنًا أديان مختلفة) لكن هذا النموذج يفقد صلاحيّته شيئًا فشيئًا. فالعولمة تعني أننا جميعًا سنتأمرك وهذا شيء جيّد (في هذا السياق).

إن تخطّي جميع الفاعلين السياسيين لهذه المطالب القياسية، يعني وضع قيود إشكالية، إذا

وضعت ضد الأكثرية، سيقصد منها معاداة الديمقراطية والنخبوية؛ وإذا تعلّق الأمر بالأقلية تكون انتقاصًا قمعيًّا من التعددية. يستطيع المرء مثلاً أن لا يطلب من الفاعلين الدينيين «انفتاحا» على طروحات الآخرين، لأن هذا أمر فشل معظم السياسيين في تنفيذه. ولا علينا أن نطلب أن يحتمل الفاعلون الدينيون قابليّة مواقفهم المبدئية للخطإ، لأن العلمانيين يمزجزن عادة المطالبة بذلك بالإصرار على بعض حقوق الإنسان والقيم السياسية «غير الخاضعة للتفاوض». علينا أن نلتزم بمطالب يمكن تحقيقها، مثل اتّباع القرارات التي تتّخذها الأكثرية حتى لو تمّ اسقاطها بالتصويت.

لكن أليست المثل العليا صالحة دائمًا؟ في حال كان السياسيون العلمانيون يتجاهلون القوانين الصالحة، ألا يجدر بنا أن نعزّز جهودنا ونطالب بها الفاعلين الدينيين والعلمانيين على حدّ سواء؟ لا يمكن أن تصبح المطالب التي لا تلامس الواقع أداة تستخدم بطريقة غير متوازنة ضد الأقليات. فمثلاً، تسلّط الأضواء على تعبير المسلمين عن طروحاتهم الدينية وتخفت عند إطلاق أحد السياسيين «من أبناء البلد الأصليين» مواقف قائمة على مفاهيم دينية شائعة. بالإضافة إلى أن للأكثرية طريقًا للوصول إلى المصادر السياسية، وهم أكثر قدرة على انتهاز الفرص السياسية التي يوفّرها عدم الانسجام مع مبادئ الآخرين.

تبدو فكرة إلزام المنظّرين السياسيين بتحفيز المثل العليا التي يمكن تسويغها فلسفيًّا فكرة نموذجية مميّزة للعلاقة بين الفلسفة / النظرية والسياسة العملية. يفترض أن تكون النظرية قادرة على الوصول إلى نتائج عامّة مستقلّة عن أي مجتمع بعينه، وهذه المبادئ تدخل لاحقًا إلى السياسة الراهنة من دون اعتبار للقوى الفاعلة وتأثيراتها المحتملة على النُظم السياسية. بمزيد من وجهات النظر السياسية ـ مع التأكيد على السياسة كفعل وتفاعل وإبداع مستمرّ، لا كحلّ للمشاكل ـ ترتبط الحقيقة في أي موقف سياسي مفترض بما يفعله ويقوله الآخرون. الرأي المسيطر حول العلاقة بين الجانب النظري والسياسة مدين للعلمانية؛ لأنها تفترض سيادة للعقل المستقل كسلطة خالصة ـ البنية التي نصّبت لتحلَّ مكان الدين كتبرير للسلطة السياسية. في المقابل أعتقد أن المداخلات النظرية يجب أن تُضبط على وقع مراقبة الصراعات السياسية الموجودة وعلاقات القِوى في الميادين ذات الصلة.

غير أنني لا أوافق مع من يطالبون بضرورة «إرجاع الدين إلى السياسة»، ولا مع الفكرة الأوروبية «العادية» المطالبة بإبقاء الفصل بين السياسة والدين. إن استدراج مزيداً من الدين في السياسة ليس غاية ولا هو مكسب تامّ، إذ قد يكون لذلك إيجابيات كما قد يكون له سلبيات. من بين الإيجابيات

القدرة الكبيرة على التعامل مع المسائل الأخلاقية والوجودية الصعبة حيث يفشل الفهم الضيّق للسياسة، كما يمكننا أن نستفيد من التقاليد والخبرات المختلفة. ومن بين السلبيات: تزايد تشتّت الرأي العام إلى مجموعات لا تعترف بالآراء الأساسية لبعضها بعض. لكن عندما لا يكون الهدف «مزيدًا من الدين في السياسة» ماذا عساه يكون؟ إنه تجنّب حظر الأفكار الدينية في السياسة، والتوقّف عن إخضاع الناس لـ«المبدأ»، ولمعايير طريقة الوصول. إن من يريدون الحوار على أساس ديني لديهم الحق في محاولة فعل ذلك. وإنهم بلا شك سيجدون أحيانًا أن هذه المقاربة ليست الأكثر فعالية في أوروبا، وأنها لن تحدِث أي فرق مهمّ على مستوى نتائج الحوارات الحاصلة؛ بل على العكس ستسبّب فوضى عارمة تمنعهم من فعل ذلك.

ستكون الآثار «السلبية» للسماح بتدخّل الدين محدودة، ذلك لأن استخدام الدين كشكل من أشكال الحوار له حدوده بسبب طبيعة السياسة. فليس من الحكمة أن تُستخدم حجج لا تكون مقنعة إلا لجزء محدود من الناس. في الوقت نفسه، قد توجد إيجابيات كثيرة، منها أن السماح للدين في السياسة سيكون سببًا في إضعاف صورة الغرب المعادي والمحارب للدين.

هذا الباب

يُعنى باب "الشاهد" بتظهير شخصيّة ريادية ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو على نطاق عالمي، كما هو حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

في هذا العدد نُسلِّط الضوء على الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلور، نتعرّف إليه عبر سيرته الذاتية والفلسفية وأهم أطروحاته في ميدان الفلسفة المعاصرة ونقد الاجتماع السياسي الغربي.

الشاهد

تشارلز تايلور
فيلسوف الثقافة الناقدة

تشارلز تايلور

حكاية الذات، والنشأة، والأطروحة الفلسفية

سيلين سباكتر Céline Spector [*]

تشارلز تايلور، فيلسوف كندي من مدينة كيبك. وهو الآن من رجال السياسة الأكثر شعبية في كيبك وقد أحرز تقدماً كبيراً في هذا المجال. من أهم إنجازاته الفكرية اكتشافه في العام 1958 لكتابات ماركس (Marx) عن الإنسانية التي تعود للعام 1844. كتب مقالات في صحيفة اليسار الجديد (New Left Review) التابعة لجامعة أوكسفورد (Oxford university) بعد العام 1960، له عشرات الكتب والدراسات في مجال الاجتماع الديني.

في هذه المقالة للباحثة والأستاذة في جامعة بوردو سيلين سباكتر مراجعة إجمالية شاملة لسيرة تايلور الذاتية والعلمية والفلسفية، بالإضافة إلى أهم الأعمال والأطروحات التي قدّمها.

المحرر

لطالما انتقد الفيلسوف تشارلز تايلور في كتاباته مبدأ الفردانية في المجتمعات المعاصرة وانحاز إلى سياسة الإدراك التي تمثّل إحترام فردانية الشخص وانتسابه إلى مجتمع أخلاقي أو سياسي، وإلى إعطاء أهمية زائدة للمعتقدات الدينية.

تشارلز تايلور هو فيلسوف كندي من مدينة كيبيك يُتقن اللّغتين الفرنسية والإنكليزية. وُلِدَ عام

---

*ـ أستاذة الفلسفة في جامعة بوردو/ فرنسا منذ عام 2002 وعضو في اللّجنة الجامعية في فرنسا. تتمحور معظم كتاباتها حول الفلسفة السياسية المعاصرة.

ـ العنوان الأصلي للنص «Charles Taylor، philosophe de la culture» نشر في المجلّة العالمية «La vie des idées»

ـ ترجمة: رشا مرتضى.

1931 وهو أيضا سياسي ملتزم فقد كان عام 1960 مرشح الحزب الديمقراطي الجديد للانتخابات الفيدرالية، ويُشارك اليوم في الحياة السياسية في كيبيك، وهو من السياسيين الذين يحظون بشعبية كبيرة في كيبيك. يعود تاريخ نضاليته إلى سنوات دراسته. ففي العام 1958، تناول تشارلز تايلور بشغف مخطوطات ماركس الإنسانَوي لِعام 1844 والتي تعرَّف تايلور إليها في باريس. انضمّ تايلور في جامعة أوكسفورد (Oxford university) إلى اليسار الجديد، الذي كان يطرح أفكاره منذ عام 1960 في صحيفة New Left Review، وتخلّى بسرعة عن كل ثوابت الماركسية الأورثوذوكسية.

من سيرته الذاتية

تشارلز مارغريف تيلور (بالإنجليزية: Charles Taylor) ولد في 5 نوفمبر 1931، فيلسوف كندي من موريال بالكيبيك. يُعدّ أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية والفلسفة الدينية تُرجمت أعماله إلى أكثر من عشرين لغة.

سيرته

أستاذ العلم السياسي والفلسفة في جامعة مكغيل (مونتريال) حيث درَّس منذ 1961 إلى 1997. في عام 2007، عُيِّن رئيسا، بالاشتراك مع عالم الاجتماع جيرار بوشار، في اللجنة الاستشارية حول التوافقات المتعلقة بالاختلافات الثقافية التي سُميَّت لجنة بوشار ـ تيلور.

فلسفته

يقع فكره الفلسفي بين ملتقى عدد من التوجهات والمجالات: فلسفة التحليل، الظاهريات، التأويلِيّات، الفلسفة الأخلاقية، الإنْسِيَّات، الاجتماعيات، الفلسفة السياسية والتاريخ.

يُنظَر إلى تشارلز تيلور باعتباره أحد أبرز مُمثّلي الجماعانيّة، على الرغم من أنه لم يَتبنّ قط مثل هذا الانتماء، بل إن فكره أشد تنوعا وغنى على نحو يُبعِده عن الانحصار في مدرسة بعينها.

لم يحكُمْ تايلور في كتاباته السياسية لِأيّ من الاتجاهين، الفردانية الليبرالية(l'individualisme libéral) والاقتصادية الماركسية (L'economisme marxien) لأن هذين التيارين يُحرّفان قضايا كبرى تتَّصل بإشباع الحاجات الثقافية والروحية : «إن المجتمع الليبرالي ـ كما كل مجتمع اخرـ لا يقوم فقط بمجرّد تلبية حاجات ومصالح أفراده. وهو يتطلّب أيضاً مجموعة من الاعتقادات التي، إنْ لمْ تكنْ شائعة، فعلى الأقلّ مُشترَكة على نطاق واسع، والتي تربط بين بُنيته وممارساته من جهة، وما يعتبره أعضاؤه دلالة نهائية يتمتّع بها». وهكذا، يُفسِّر تايلور اليسارية الثورية التي قادت إلى

أعماله

اسم الكتاب	التاريخ	الاسم الأصلي للكتاب
شرح السلوك	1964	The Explanation of Behaviour
هيغل	1975	Hegel
هيغل والمجتمع الحديث	1979	Hegel and Modern Society
النظرية الإجتماعية كممارسة	1979	Social Theory as Practice
وكالة الإنسان و اللغة	1985	Human Agency and Language
وكالة الإنسان و اللغة	1985	Philosophy and the Human Sciences
مصادر الأنا: تكوُّن الهوية الحديثة	1989	Sources of the Self: The Making of the Modern Identity
توعك الحداثة	1991	The Malaise of Modernity
التعددية الثقافية : دراسة سياسة الإعتراف	1992	Multiculturalism:Examining the Politics of Recognition
الحجج الفلسفية	1995	Philosophical Arguments
الحرية الحديثة	1999	La Liberté des modernes
أصناف من الدين اليوم	2002	Varieties of Religion Today
التخيلات الإجتماعية الحديثة	2004	Modern Social Imaginaries
أخلاقيات الأصالة	2005	The Ethics of Authenticity
عصر علماني	2007	A Secular Age
العلمانية و حرية الضمير	2010	Laïcité et liberté de conscience

أحداث أيار 1968 بوصفها احتجاجاً يُدار باسم المبادىء الرومنطيقية. بالنسبة إليه القضية أن ثمة محاولة لإخفاء عيوب الرأسمالية من خلال مُحصِّلة تَّشمَل قيمتين جوهريتين للحداثة ألا وهما الحرية المتطرّفة (la liberté radicale) والتعبير الكلّي (L'expression intégrale) عن الذات.

بعد تجربة اليسار الجديد، أخذت نضالية تايلور طابع الدفاع عن الجماعات الثقافية: في أواخر السبعينيات، عاد تايلور من أوكسفورد إلى مونتريال، وهناك نَشِط في الدفاع عن الحكم الذاتي الإقليمي (l'autonomie régionale) وتمثيل الأقلّيّات (la représentation des minorités) والحقوق اللّغوية (les droits linguistiques). نادى تايلور بفكرة «الفيدرالية المُجدَّدة» معارضاً بذلك كلاً من أنصار استقلال كيبيك ودعاة الفيدرالية الذين يرفضون الرضوخ للمطالب الهويّاتية. كان تايلور يصرّح أن من واجب الدولة الديمقراطية أن تمنح رعاياها من الأقليات الحقّ في بلورة اختلافاتهم على المستوى العامّ. ولم يتوقّف هذا الالتزام. فبين عامي 2007 و2008، ترأّس تايلور، بالتعاون مع عالم الإجتماع جيرارد بوشارد، لجنة استشارية حول ممارسات التوفيق المرتبطة بالاختلافات الثقافية، والتي كان قد أنشأها رئيس حكومة مقاطعة كيبيك الليبرالي. كان الهدف الأساس من إنشاء هذه اللجنة كشْف ما إذا كانت «التسويات المنطقية" التي ترتكز على أسس ثقافية ودينية، ملائمة لمجتمع تعدّدي وعادل وديموقراطي. وأصدرت اللجنة تقريراً تحت عنوان «زمن المصالحة» (le temps de conciliation) دافعت فيه عن تصوّر منفتح للعلمانية، وعن تعدّد الثقافات والتنوّع في المجتمع، إضافةً إلى دمْج اللاجئين فيه. وأُعيد النظر مؤخّراً في هذه الملاحظات، ما أثار ردود فعل قوية. عارض تايلور رغبة الحكومة بفرض «ميثاق القيم الكيبيكية» الذي ينصّ بشكل خاصّ على منْع ارتداء الحجاب في الوظائف الحكومية، وأشار تايلور ضمن مقابلة أجرتها معه إذاعة «راديو كندا" في آب 2013 إلى أن ذلك هو «عمل إقصائي في منتهى الفظاعة (...) كنّا نتوقّع أن نراه في روسيا في عهد بوتين».

نقد المذهب الطبيعي

يُعَدُّ نقد المذهب الطبيعي في العالم أحد المواضيع التي تكرّرت في مؤلفات تايلور. ومنذ العام 1964، رفض تايلور في أول كتاب له بعنوان The explanation of Behaviour الذي انطلق فيه من أطروحته، رَفَضَ التفسير الإوالي mécaniste لصالح التفسير الغائي للفعل: يجب على العلوم الإنسانية أن تُعزّز التفسير بالأسباب (الأسباب التي يُقدّمها الإنسان لتبرير فعله). ولكن في ظلّ السلوكية وازدهار العلوم الإدراكية، تعاظمت سلطة «العقل المتُحرِّر من الالتزام». ويشدّد تايلور في كتاباته على أن النموذج الحديث للمعرفة قد أُفسِدَ بفعل الديكارتية(cartesianisme)

والتجريبية(empirisme)، فهذان التياران الفلسفيان شجّعا على أولية الرؤية الأداتية الصورية formaliste الأحادية للعقل. وإذا لم تُؤخَذ سياقات المعقولية بالحسبان، فإن العقلانية الحديثة (le) rationalisme moderne لا تُقدِّم إلا رؤية واهنة للموضوعية من دون إدخال دور الجسد واللّغة والمجتمع فيه. ولكن في المقابل، تمنح العلوم الإنسانية أهمية كبيرة للطابع الحواري لوجود وحياة الفرد المُجسَّد، وتُناضل بهدف من أجل تأويل الأفعال القصدية بواسطة علامات غير مؤكَّدة وتعابير ملتبسة. وبينما اعتبرت نظرية المعرفة الوضعية أن الروح مكان للتمثيلات وأن العقل حساب، زعم تايلور الارتباط مع علم تأويل النصوص من جديد، قاصداً إيجاد تصوّر معيّن للرؤية الخاصّة بعلوم الإنسان والتي هي غير قابلة للاختزال إلى علوم الطبيعة.

ترافق هذا الرفض للمذهب الطبيعي مع نقد للفردانية الأخلاقية واللّيبرالية السياسية المنبثقة عن عصر الأنوار. ونشأت الحضارة الصناعية والتكنولوجية مستندةً إلى مبادئ ضارّة: برقطة البُنى الجماعية، واكتشاف الطبيعة، والحياة العامة المتمحورة حول رفاهية الفرد. إن النفعية (بمعناها المُبتَذَل) والليبيرالية تقودان إلى تآكل العلاقات الاجتماعية، وإلى أفول النزعة الوطنية وتآكل المشاركة المدنية، وبذلك هما يُسْهمان في «القلق من الحداثة» (malaise de la modernité).

القلق من الحداثة

كشف تايلور في عدّة مؤتمرات عقدها في العام 1991 عن ثلاثة أنواع من القلق من الحداثة ويأتي أولُها الفردانية. بالطبع إن الأفراد قادرون أكثر على اختيار نمط حياتهم والتصرف وفقا لقناعاتهم أو معتقداتهم، ولكنهم محرومون من "الافاق الأخلاقية" التي تُعطي معنىً لحياتهم الاجتماعية في المجتمعات التقليدية.

يُشدّد تايلور على ملاحظة «فكّ سحر العالم» (désenchantement du monde) التي تكرّرت بشكل متواصل منذ عصر نيتشه وفيبر. ويرتبط هذا الأمر بظاهرة أخرى مقلقة وهي أولية العقل الأداتي الذي نختبر بواسطته الوسائل الأكثر فعالية للوصول إلى أهدافنا. وتترافق النزعة التّقنية مع توسّع غير محدود لروح الحساب. وفي النهاية، تُنتج الفردانية وازدهار العقل الأداتي، على المستوى السياسي، نوعاً من الانكماش في الفلك الخاصّ ونوعاً من اللامبالاة المدنية. إن الديمقراطية الصورية تتصالح، كما رأى توكفيل، مع حالة من الاستبداد الناعم والأبوي والبيروقراطي. وهكذا يشرح فقدان المعنى واختفاء النهايات وأفول الحرية السياسية القلق الحِسّي لمجتمعاتنا.

ما هو موقف تايلور من هذا التحليل؟ أمام الانزلاق النرجسي للثقافة المعاصرة، يحاول تايلور

في كتابه الرئيس «مصادر الأنا» (the sources of the self) الذي نشره في العام 1989 إظهار أن الحداثة كانت غنية بفعل عدّة تقاليد محتملة من الواجب البحث عنها. إن فهم الهوية الحديثة يعني تحديد الضغوط المستمرّة في التكوين الفلسفي للذاتية المعاصرة. إن معنى الأنا مرتبط إلى حد كبير بمعنى الخير. ومن المستحيل أن يفهم الإنسان هويّته من دون العودة إلى القواعد الأخلاقية التي تضفي معنى عليه.

مصادر الأنا

يُجري تايلور سلسلة نسب généalogie نقدية للحداثة. ويكشف كتاب مصادر الأنا (les sources du moi) عن وجهين من الفردانية أدّيا إلى نشوء صراع عميق ترَكَ أثراً في المجتمعات الحديثة، وهما المثل الأعلى للاستقلال والاستقلالية «المتحررة من الالتزام» تجاه العالم والاخر من جهة، والاعتراف بالخصوصية والتثمين التعبيري expressiviste لاختلاف الاخر من جهة أخرى. إن التقليد الثاني الذي أهملته القراءات الغالبة لتاريخ الحداثة التي لم تقبل إلا بفردانية واهنة، يسمح بإغناء المثل الأعلى للاستقلالية وقرْنه بالمثل الأعلى للأصالة. ويُعدّ المثل الأعلى للاستقلالية مثلاً أعلى لتحديد الذات والتحرّر من التقاليد والسلطات. ويفترض المثل الأعلى للأصالة أن تُعبرِّ أناي الحقيقية عن نفسها في مكان وموقع الامتثالية conformisme الاجتماعية. فكل إنسان له طريقته الخاصة في أن يكون كائناً إنسانياً وفي التعبير عن الحقيقة الداخلية التي يجب عليه أن يكون وفيّا لها. إن دراسة العلاقات بين هذين المفهومين تُؤَثِّر في فهمنا للحداثة.

بإيضاح التجربة الحديثة، يستأنف تايلور إذن العلاقة الوثيقة بين الأنا والخير، فاستقلال الفرد عن أي قيمة موجودة مسْبَقاً هو أمر وهمي. فالأنا التي يصوغ تايلور تاريخها ليست أنا علم الاجتماع، ولا فاعله acteur ؛ وليست الفرد العقلاني للاقتصاد الذي يُنظِّم فعله بحساب استراتيجي. ويقترح كتاب (مصادر الأنا) نظرية معرفية حقيقية للفرد، لأن الأنا ليست موضوعا ولا كائناً، وهي تتألّف من تأويلاتها وتُعرِّف نفسها من خلال سلسلة نسبها في جغرافيا الأوضاع والوظائف الاجتماعية، وفي العلاقات الخاصة وفضاء التفاعلات الأخلاقية والروحية الخاصة بها. وتتضمّن هوية الفرد أوضاعاً تتناسب مع القضايا الدينية والأخلاقية والسياسية.

في هذا الخصوص، تكون نقطة الإنطلاق في كتاب (مصادر الأنا) بسيطة: كيف نفهم أننا نعاني نقصاً في معنى وجوداتنا؟ وهل ينبغي ربْط هذا النقص في الامتلاء بسمات أساسية لوضع الإنسان الحديث، رجلاً وامرأة، الذي منه كانت ذريعة نيتشه المُسَمَّاة «موت الله»؟ هل يجب

علينا التذرّع بنقص الخيرات الأخلاقية «التأسيسية» المرتبطة بالأفلاطونية والمسيحية واليهودية؟ إن تايلور مقتنع بذلك. فإذا كانت أزمة المعنى تُؤَسِّس للقلق من الحداثة، فإننا لا نعتقد بما كان لوثر يعتقده، فهو كان يخاف أن يهلك، بينما نحن متأثِّرون بتأرجح وجوداتنا.

إن أُطُر تجربتنا الأخلاقية أصبحت إشكالية. فمن بين قوالبنا matrices التقييمية التي فقدنا وضوحها، يذكر تايلور راموز الشرف code de l'honneur المرتبط بالثقافة البطولية في اليونان القديمة أو الفروسية الإقطاعية. لكن الحداثة في قطيعة مع هذه الأُطُر، فهي تفترض نشأة معنى الداخلانية intériorité وأولوية الحياة العادية أو قيام الرؤية التعبيرية expressiviste للطبيعة. إذا عدنا في التاريخ فإنّ معنى الداخلانية قد ظهر في القرن الثامن عشر على أثر النظريات العواطفية حول المعنى الأخلاقي Shaftesbury, Hutcheson ويعود تاريخ الأهمية المُعطاة لأنشطة الإنتاج والإستهلاك أو المُعطاة للحبّ داخل العائلة، يعود، بشكل مبتَذَل، إلى زمن انحطاط روح الجماعة Ethos الأرستقراطية. أما تثمين التعبير فيرجع تاريخه بشكل أساسي إلى الحقبة الرومنطيقية ونقد العقلانية الصارمة لفلسفة التنوير. لكن هذه المصادر الثلاثة سبَّبت نزاعا حول مفهوم الهوية الحديثة، فالفرد يشعر بالتوتّر إزاء الاستعانة بمصدر إلهي، والتأكيد الذاتي للعقل المتُمتِّع بالسيادة، والاقتراض من الطاقات المبُدِعة للطبيعة. لا يعتقد تايلور بإمكانية القضاء على هذا النزاع. إنما من الأفضل أن نشرح دوافعه كي نفهم الأزمة الهوياتية التي تُؤَثِّر على مجتمعاتنا.

روسو،هيردير وهيجيل (Rousseau، Herder، Hegel)

يفترض هذا العمل التوضيحي حفرية ما للموضوعية. وبينما كان نظام النفس لدى القدماء ناتجاً من حبنا لنظام الأشياء، اعتبر أوغوستان (Augustin) أن الميل الطبيعي لحب الخير يمكن أن يفشل أحيانا ولكن، بسبب الخطيئة الأصلية، نعاني من فساد الإرادة التي لا يمكن إخضاعها إلا بالنعمة، وتلك هي الأطروحة التي تشرع بتشكيل لغة الداخلانية. ومع ذلك، لا يزال كبار مؤرخي نشأة الموضوعية، نذكر منهم أوغوستان ومونتين وديكارت ولوك، في غرفة انتظار الحداثة التي انطلقت في الواقع مع عصر التنوير والنقد التنويري. ويُعَدّ روسو (Rousseau) شخصية بارزة ومفصلية في قضية الاستقلالية ومعرفة الذات، "فهو ممّن أسَّسوا جزءاً كبيراً من الثقافة المعاصرة وجزءاً مماثلاً من فلسفات الاستكشاف، وأيضاً من العقائد التي جعلت من الحرية المُحدّدة ذاتياً مفتاح الفضيلة. كما يُعدّ نقطة انطلاق التحول في الثقافة الحديثة التي تَميل إلى داخلانية أعمق واستقلالية جذرية. فكل التيارات الفلسفية تبدأ منه». ومن جهة، لا يقبل روسو بمفهوم المذهب الطبيعي الذي

تبناه فلاسفة التنوير والذي يرى أننا بحاجة، كي نصبح أفضل، إلى ما هو أكثر من مجرد معرفة أو «أنوار».إن تطوّر العقل الحسابي، بنظر روسو، يُشكّل علامة للفساد. ومن جهة أخرى، ليس روسو بدائيا primitiviste بشكل ساذج، فهو يُقيم وزناً لمفهوم الاستقلالية الحديث الذي يعطيه، قبل كانط، الصياغة الأكثر إقناعاً. إن روسو، وهو صاحب كتاب «العقد الإجتماعي» (le contrat social)، يُؤدّي هنا دور الكفيل ويمارس سلطة ذات امتياز، فهو عندما يقوم بتحديث المثل العليا للاستقلالية والكرامة المساوية والأصالة يُفيد كنموذج للنقد الحديث للحداثة.

أولاً، يُعدُّ روسو سلف المثل الأعلى للاستقلال والكرامة المساوية. فعلى المقلب الأول، كان لدى مؤلِّف كتاب «العقد الإجتماعي» (le contrat social) الوعي لإثبات أن المجتمع يجب أن يتأسّس على مبدأ الإرادة الحرّة. إن روسو هو جزء من التقليد الجمهوري ـ تقليد «الإنسانَوية المدنية» التي تُقدِّر المشاركة في النشاطات العامة، وارتباط المصلحة الخاصة الفاضل بالخير المشترك. وعلى المقلب الاخر يسمح كتاب روسو بفحص دينامية المعرفة في المجتمعات الديمقراطية: ففي ظروف معيّنة، يمكن لرغبة التقدير أن تتخلّص من ارتهان الرأي ومن مجتمع الظهور النرجسي. وبإمكان الجماعة الإقرار بقيمة الفضيلة أو الخدمات المنُجَزَة على قاعدة المساواة. وفي النهاية، يبدأ تايلور البحث الحديث عن الأصالة: ففي كتابه لا يرتكز التقييم الأخلاقي على كيان خارجي أو حتى معالٍ (الله، فكرة الخير، المجتمع)، وإنما يرتكز على مصدر داخلي. إن صوت الضمير هو صوت الطبيعة التي تُعبِّر عن نفسها في الإنسان ـ الصوت الذي يوشِك فساد المجتمع دائما على كتمه. وعلى غرار الضمير الذي يُطالِب إيميل Émile به، يستعين تايلور بِ«شعور الوجود» الذي يدلّ على هذا الاتّصال الحميم مع الذات، مصدر الامتلاء والفرح.

يعتبر روسو أشهر ناقدي الحداثة، فهل يمكن أن يكون المؤلف السرّي لهذا المفهوم ؟ ينص في كتابه ويؤكّد على الحرية السياسية لاغيا كل الإختلافات بين أدوار الأقلّيات وفي حقهم بالتعبير، وبذلك لن يعاني المجتمع الذي يرتكز على الإرادة العامة بعد الآن من أي معارضة باسم الحرّية، وبحسب تايلور فإنه اعتبر أن هذا كان من أبشع أنواع الطغيان المتجانس منذ مرحلة النظام الديكتاتوري من هذا القرن. لقد كان التبرير موجودا مسبقا في كتاب هيجيل والمجتمع الحديث (Hegel et la société moderne): إذا كانت المصلحة الخاصة تلغي ترابط المجتمع وتفكّك العالم الحديث فلا يمكن إلغاء الإختلافات باسم الإرادة العامة إلا من خلال نخبة ثورية عنيفة ودكتاتورية. فبهذه الحالة يكون الحل التعدّدي للتجزئة الحديثة هي من أفضل الحلول،

وتتمكن بعض المجتمعات عندئذ من تعويض ما قام التطوّر الحديث بإلغائه. لهذا السبب يجب اعتبار النظام الخصوصي لهيردير(Herder) من أهم أسس الحداثة، حيث يشدّد هذا الفيلسوف على حاجة التعبير عن طبيعتنا وأن الأصالة يجب أن تترافق مع مفهوم الثقافة لديه. تنص فلسفة هيردير على ضرورة اكتشاف نمط عيش خالٍ من النظام التوافقي والوفاء لأصولنا الخاصة بنا. إن المسار التعبيري الذي ينص عليه تايلور يتوافق مع الطبيعة أكثر مما تحقّقه الذات في مسيرة اكتشاف الباطن. ولكن وحده نظام هيردير يؤمن بأن الطبيعة هي المصدر المعنوي للإنسان. يترافق وانتقاد السبب الحسابي الذي يعاني منه الإنسان إعادة تقييم المجتمعات الثقافية واللّغوية على حد سواء، الأمر الذي يدعم ويطوّر مبدأ الحكم الذاتي الذي يتبناه روسو. يلعب هيجيل دورا حاسما في مسار تايلور الفكري أكثر من دور روسو وهيردير فيه. يستند الفيلسوف تايلور في أول كتاباته على الإنتقادات التي أدلى بها هيجيل حول الفلاسفة الكبار(Les Lumières) ويركّز خاصة على انتقاد مفهوم الحكم الذاتي الذي تبناه كانت (Kant) كما يلهمه مبدأ الحياة الأخلاقية الذي يتّبعه هيجيل. يجيب تايلور في كتابه مصادر الأنا (Les Sources De Moi) عن أهمية فلسفة هيجيل (Hegel) في التاريخ. هل يترتّب على هذه الفلسفة نتائج إنفعالية عند رفض المساواة والنظام الديموقراطي المتجزئ؟ هل أدى تطوّر السياسة الحديثة إلى إخفاء عيوب هذه السياسة والعفو عنها؟

من وجهة نظر تايلور، هيجيل محقّ في إعطاء الأولية لخصوصية الإنسان المعاصر، ففي المجتمع المتحضر اليوم يكمن الهدف الأساسي من المذهب السياسي في الإنتماء إلى مجتمع يتوافق مع روح الموضوعية الحديث. نحن نشعر بالفخر بالإنتماء إلى مجتمع قد كوّناه بفضل إرادتنا كما يقول روسو ((Rousseau، أو بفضل نشاطنا الإبداعي كما يقول ماركس (Marx). لكن حقيقة التجانس بين الناس يزيد من الشعور بالإغتراب والإستياء من الأقليات ولا تساعد القوانين السياسية في تخطّي هذه المشكلة. وإذا لجأنا إلى النظام اللّيبرالي فسيكون الحل الوحيد هو تطبيق الحرية والعدالة المطلقة، الأمر الذي يعتبره تايلور غير مجدٍ ولا نفه منه. هناك عوامل عديدة تزيد الأمر سوءا كحجم وتعقيد ومستوى الترابط بين المجتمعات الحديثة. إن الحلّ موجود في ما نصّ عليه سابقا توكوفيل (Tocqueville) أنه يجب على أن تتمحور المشاركة المدنية على سياسة لامركزية والتفكير بهذه الإختلافات على نطاق نوع آخر من المجتمعات.

إنتقاد المذهب الذّري (l'atomisme)

يستوحي تايلورمن الأبحاث الفلسفية لأريستوت (Aristote) و فيتجنستاين (Wittgenstein) بغية انتقاد مبدأ الفردية المنهجية والثنائية الديكارتية واللّغة الخاصة وأسطورة الباطن والمذهب الذّري لتحديد نظريات العقد الإجتماعي والعقائد الأخرى التي تتبنى فكرة أن المجتمع مكوّن من مجموعة أشخاص يحدّدون مصيرهم بأنفسهم، وأن الإنسان لا يطوّر قدراته إلاّ من خلال إنخراطه في المجتمع لأنه المكان الوحيد الذي تتوفّر فيه ظروف تطوّر الجانب الفكري والمعنوي عند الإنسان. يحاول تايلور إظهار أن الحقوق الفردية ليست عفوية كما يتوهّم البعض، فالإنسان يملك قدرات خاصة هي التي تحدد أشكال هذه الحقوق فكل ذلك يعتمد على حدس الإنسان الناتج عن احترامنا لنمط عيشنا الذي يتميّز بهذه القدرات الإنسانية. عندما ندرك أن بعض القدرات لها أهمية كبيرة بالنسبة لنا نأبى أن نعترف بأن الإنسان له حقوق، فيتوجّب علينا عندئذ احترام مسار هذه القدرات وعدم تخطّيها، كما يتوجّب علينا تطويرها والعمل بها. ويحاول تايلور إثبات أن الإنسان قادر على احترام العقائد الدينية والمعنوية والوفاء لها.

وجود الحرية لا يعني إنهاء دور الأسس المعنوية والسياسية، أن تكون حرّا يعني أن تكون قادرا على تحمّل المسؤولية بشكل واعٍ والإعتماد على الذات بشكل كامل والتخلّص من كل أنواع الخوف والجهل، فالأسس المعنوية جزء لا يتجزّأ من الحرية ونحن لا نملك الخيار في الإنتماء إلى مجتمع لا مجال في تطوير قدراتنا فيه بل يتحتّم علينا الإنتماء إليه. إن تايلور يؤمن بأن الإنسان الغربي الحرّ تأسس في مجتمع متحضّر كوّنت فيه قيم الحرّية والإعتماد على الذات.

إن المفهوم الصحيح للحرية من وجهة نظر تايلور هو التالي: لا تقتصر الحرية على قدرتنا فقط على القيام بما يحلو لنا في غياب العوائق المادية والقوانين بل تتمثّل بإرادتنا وقدرتنا على معرفة أنفسنا وتخطي العوائق الداخلية كالخوف وفقداننا التحكم بأنفسنا وعدم تمييز الحقيقة عن الوهم، نتكلّم هنا عن الحرية السلبية.

سياسة الإدراك

من وجهة نظر تايلور، يرى أن اللّيبراليين يعتبرون أن الطائفية لها دور كبير في تحديد وتغيير خيارات الإنسان ولا تتدخّل بالعقائد الدينية والقوانين السياسية أو منع أي إنتماء لمجتمع سياسي أو إجتماعي أو معنوي. يتميّز تايلور عن المفكرين الذين يدعمون الطائفية في المجتمع بدفاعه عن مفهومي التعدّدية الثقافية والإدراك، حيث يشدّد على مبدأ الإحترام بين الناس واحترام ثقافة وانتماء

الآخر ويرتكز هذين المفهومين على نوعين من السياسة، السياسة الكونية وسياسة الإختلاف. يرتبط موضوع الهوية والإدراك بشكل أساسي بمفهوم الإحترام ويمكننا التأكيد على أن مفهوم الإدراك يتحقّق فقط من خلال القيم الحديثة كالإعتماد على الذات. ويأتي السؤال هنا، هل يجب تأمين فرصة لكل شخص بأن يطوّر هويته باسم العدالة ؟ فهذا النوع من السياسة يحتاج إلى إدراك ومعرفة الحقوق المشتركة بين الأفراد مما يسمح لكل شخص أن يطوّر أو يثبت هويته إذا لزم الأمر.

ما هو دور وتعريف هذا الإدراك الذي يحقّق المساواة ويحفظ الكرامة ؟ ينتقد تايلور التجانس اللّيبرالي للحقوق في مقالٍ نشر له تحت عنوان الطائفية، حيث أكّد على أن ذلك يحدّ من إدراك الهويات الثقافية، كما يدافعٍ عن النظام الذي يشجّع تعدّد الثقافات وتنوّع اللّغات. يمكن أن يخفّف المجتمع الليبرالي من هذا الإختلاف بشرط أن يوضع ملف العدالة في خانة الحقوق الثقافية وأن يؤمن هذا المجتمع بالعدل بين الثقافات، فذلك يمنع زوال الثقافات ويرسّخ أهميتها وعلاقتها بالتاريخ الوطني.

يتطرّق الفيلسوف تايلور في كتابه إلى مواضيع عديدة ويجول في البحث والتعمّق بمفاهيم نادرا ما يتوسّع بها الفلاسفة والكتّاب. تشارلز تايلور الذي يركّز على حماية وصون الأديان ومعتقداتها وبالمقابل الإنخراط في الحداثة واتباع المنطق والإدراك، يقف هنا في مفترق طرق، ما موقفه من مسألة الموت الرحيم وزواج المثليين والإجهاض ؟ هذه المسائل التي تعتمد بشكل كبير على أسس الأديان التي تحلّل ما تحلّله وتحرّم ما تحرّمه، الأمر الذي يتعارض مع مبادئ الذين يتبعون معرفتهم ويتماشون مع الحداثة لكل ما لها من جوانب. يبقى البعض أسرى عقائدهم وثقافاتهم لا يملكون القدرة على تغيير ما يجب تغييره من عقائد أحيانا تكون غير صالحة للمجتمع.

إعادة التفكير في العلمانية

محاورة بين يورغن هابرماس وتشارلز تايلور

أدار الحوار: كريغ كالهون (Craig Calhoon)

عقد معهد المعارف العامة (Institute for Public Knowledge) في جامعة نيويورك، وكل من مجلس بحوث العلوم الاجتماعية" (Social Science Research Council) ومعهد العلوم الإنسانية (Humanities Institute) في جامعة (Stony Brook) ستوني بروك، ندوة حوارية جمعت في إحدى حلقاتها كلاًّ من يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)، وتشارلز تايلور (Charles Taylor)، ونوقش فيها مشروع "إعادة التفكير في العلمانية" (Rethinking Secularism). نشير إلى أن الفكرة الرئيسة التي دارت حولها المحاورة بين تايلور هابرماس تلك التي كان أوردها تايلور في مقالة سبقت الندوة وتقوم على فرضية أن الأنظمة التي تستحق أن تسمّى أنظمة علمانية في الديمقراطية المعاصرة يجب ألاّ يتم تخيّلها باعتبارها حصوناً في وجه الدّين، بلْ على أنّها محاولات ذات نيّة حسنة لتأمين الأهداف الأساسية في مجال إعادة التفكير بالعلمنة ومآلاتها في المجتمعات الغربية. وهذا يعني بأنّ هذه الأنظمة يجب أن تحاول تشكيل ترتيباتها الدستورية ليس من أجل البقاء وفيّة لعرفٍ مقدّسٍ بالنسبة إليها، إنمّا من أجل زيادة أهداف الحريّة والمساواة الأساسية إلى أقصى حدٍّ بين المعتقدات الأساسية.

وفي ما يلي وقائع المحاورة بين هابرماس وتايلور اللذين ناقشا فيها مكانة الدين في الفضاء العام..

المحرر

ـ نقلاً عن: موقع معهد المعارف العامة في جامعة نيويورك.

ـ العنوان الأصلي للمقال: Rethinking secularism -Jürgen Habermas and Charles Taylor in conversation

ـ مقتطف من كتاب:

ـ The power of religion in the public sphere-edited and introduced by Edwardo Mendieta and Jonathan van Antwerpen/columbia university press 2011.

ـ تعريب: هيئة التحرير والترجمة، مراجعة محمد سليم.

كالهون (Calhoun): شكرًا لكما يورغن وتشاك (Chuck) على هذه المناقشات المهمة حقاً، والتي تشكل لنا تحديًا فعليا. إن مدى الترابط والتشابه بين المناقشات كافٍ ليجعلني أعتقد أننا نقف على أرضية مشتركة، وأن الاختلافات كافية لتدفعنا لترك الباب مفتوحا لمواصلة مناقشتها بطرق مثمرة.

أريد أن أعطي يورغن فرصة للرد أولا بعد أن سمعنا, للتو, تشارلز. في البدء، اسمحوا لي بطرح سؤال خاصّ.

كان جزءًا من عبء حديث تشارلز التنبيه على أن الدين لا يجب اعتباره حالة خاصة سواء بالنظر للخطاب السياسي أو بالنظر للعقل والمنطق والجدال عموما, بل الأولى اعتبار أن الدين هو، بكل بساطة, أحد النماذج للتحدي الأعم للتعددية، بما في ذلك التنوع ووجهات النظر الشاملة للخير، بلغة راولز (Rawls).

بناء على ذلك، وقياسًا على الفرق بين النفعيين (Utilitarians) والكانتيين (Kantians)، قد يتبين لنا الفرق الضعيف الممكن وجوده بين الأسقفيين (Episcopalians) والكاثوليك (Catholics) هذه الأيام.

هل هذا له معنى عندك؟ هل تتبنى هذه الحجة؟ في حالة النفي، هل يمكنك تفصيل موقفك قليلاً، فقط للتوضيح ؟

هابرماس (Habermas): أعتقد أنني أفهم الدافع، ولكني لا أقبل المنطق الذي يقدمه تشاك (Chuck) لتسوية التمييز الذي يبدو لي أنه لا زال قائما في سياقنا الراهن. بالنسبة للدافع، قد أوافق على الفور أنه لا معنى لوضع باعث ما ـ العلماني ـ، ضد البواعث الدينية، بذريعة أن هذه البواعث الدينية مصدرها عالم هو غير عقلاني بطبيعته [...]. إن عقلانيتنا الإنسانية المشتركة تعمل وفق تقاليد دينية، وكذلك وفق أي مشروع ثقافي آخر، بما في ذلك العلم، لذا, لا فرق هنا.

ومع ذلك، إذا تعلق الأمر بلمِّ شمل الكانطية والنفعية، وأي نوع من الهيغلية (Hegelianism) وهكذا أيضا مع المذاهب الدينية، فإنني سأقول أن هناك اختلافات نوعية بين العقلانيات المختلفة. من بين الطرق التي تؤدي إلى هذا الوضع هو أنه ـ سأستعمل، المصطلح الشائع "علماني"ـ، هو أنه يجب علينا أن نتحدث عن ذلك في الخطوة التالية، بالمعنى السائد والمُجمع عليه الذي ما فتئ (Chuck) يحاول المراوغة للالتفاف حوله من خلال إقحام لغة "رسمية" في الكلام.

على أي حال، إذا كانت النزعات العلمانية تتعلق بسياق الافتراضات ـ لنقل، تلك المتعلقة بمقاربة فلسفية أو أي مقاربة أخرى تتميز عن أي نوع من التقاليد الدينية تميُّزا منشؤه عدم اشتراط

العضوية ـ ، فإنه من المهم, في إطار أيّ نوع من النزعات الدينية، أن تكون منجذبًا نحو هاته العضوية ضمن طائفة دينية معينة أو منسجمة بسبب شيء واحد: أعني أنك لا تستطيع أن تشارك الآخرين تجربة من نوع خاص إلا إذا كنت عضوا وكانت لك القدرة على التكلم بصيغة الـ "أنا" حول مجموعة دينية ما.

لتوضيح الأمر بصراحة، إن التجربة الأهم ـ ودونما سعي مني لوضع ترتيب للأشياء، من فضلك ـ تنبع من المشاركة في ممارسة طقوس جماعية، طقوس لا يقدر لا "الكانتي" ولا "النفعي" المشاركة فيها بما يسمح بتقديم حجج كانتية أو نفعية جيدة. إذن، إنه نوع من التجربة قد تم حظره، على حد قولك، أو لم يتم أخذه بعين الاعتبار، إنه قد تم إقصاؤه, في هذه الفضاءات العلمانية المتخمة بالنزعات سواء المتسمة بالبذل أو بالأخذ.

ثانيًا، لا توجد أي معلومات عن صبغة اجتماعية تشاركية في المجتمع الديني يمكن إرجاعها إلى الديانات العالمية العظمى الأربعة أو الخمسة وذلك وفقا للمفكر الباحث في التاريخ أو بالتأمل في الجذور التاريخية. هذا الفكرة لازالت موجودة في صيغة مذهب قائم وتفسيرات هذا المذهب. إن اكتناه هذا البعد الاجتماعي يتوقف على فهم ما تنوي الأديان إحالتنا إليه، ضمن إطار نوع الأديان الذي لدينا على الأقل، ... إن هذا يشير إلى نوع محدد من الحقيقة الظاهرة (المكشوفة).

إنه لمن الصعب أن نشرح ما يقع في الخارج. لقد نشأت بروتستانتي لوثري، والآن أنا كما تعلمون "غنوصي" لذلك فأنا أمتلك ذكريات حيال تنشئتي الدينية، وهذا ما يجب أن نستخرجه إذا ما أقحمنا في حوار بين الكانتيين والنفعيين، وهو أنه بوجود هذه المذاهب فإنه ليس هناك طريق خاص ومتصل للخلاص. هذا الطريق الذي يعزز الدين، إلى حد كبير، كما نفهمه بطبيعة الحال.

الطريق إلى الخلاص يعني أن تتبع شخصية مثالية خصوصًا تلك التي تستمد قوتها وسلطتها من أصول قديمة أو شهادة شاهد. إن الطريق إلى الخلاص يختلف عن كل أنواع الأخلاق، الأخلاق من وجهة نظري يراد بها كيف يمكن للمرء أن يعيش حياة ليست فقط جيدة من منظور النفعيين، أو ليس مرغوبًا فيها بمعنى الأرسطيين أو الأوغستيين، ولكن في الواقع تلك الحياة حيث يمكنك أن ترى نفسك في المرآة اليوم الموالي دون أدنى إحساس بالحياء، وهذا نوع من الحياة.

إن الإسقاطات الأخلاقية هي في الحقيقة إسقاطات للحياة، الحياة الفردية أو الجماعية، ضمن إطار التاريخ، ودون أن نتجاوز حدود ما يمكننا تعريفه بأنه أحداث مندمجة. هذا هو الفرق.

تايلور (Taylor): لقد طرحت العديد من النقاط المهمة لكني لا أتفق معها كلها، أنا لا أتفق مع فكرة التمييز بين الأخلاق والدين، يتحدث طوماس أكويناس (Thomas Aquinas) عن ثلاثة فضائل لاهوتية تعطي فكرة مختلفة عن طبيعة الحياة الجيدة.

لكن رغم ذلك دعونا نترك هذا جانبًا خاصة أنني أعتقد أن الموضوع الأساسي، والأساسي جدًا **هو:** ما علاقة كل هاته الحيثيات بالخطاب؟ إذا قلت شيئًا ما كقول "أنا مع مسألة حقوق الإنسان لأن الإنسان خلق على صورة الإله"، وهذا ما نستقيه من سفر التكوين، فهذا في الحقيقة لا يعطي صورة واضحة عن كوني أدين باليهودية أو بالنصرانية البروتستانتية، أو أنه مجرد اعتقاد بأن هذه هي الفكرة المفيدة التي يمكن الإفادة منها في سفر التكوين.

لا أدري كيف يمكن أن نتبع ذلك في أنواع مختلفة من الخطاب ـ إلا إذا كنا نتحدث عن أنواع أخرى من الخطاب، ومن هنا أقول لك "حسنًا"، كانت لي تجربة رائعة، رؤية العذراء أو القديسة "تيريز" وهلم جرا، وهذا الخطاب له علاقة مباشرة بهذا النوع من التجربة. بعض الأنواع من الخطاب، إذا حاولت أن أضيف إليك تجربة دينية فإنها سوف تكون مرتبطة بشكل مباشر بهاته التجربة.

لكن نوع الخطاب الذي نتقاسمه، مارتن لوثر كينغ كان له خطاب خاص حيال دستور الولايات المتحدة ومتطلباته التي لم يتم اتباعها. كما كان له خطاب مسيحي جد قوي إزاء النزوح الكبير (Exodus) وكذا التحرر. لم يكن لأحد منا أي مشكل في فهم هذا، ولم يكن ضروريًا أن نتصور أو نفهم أو ندرك عمق التجارب التي كان يمتلكها. وكيف يمكنك أن تميز الخطابات على أساس الخلفية النفسية؟

يمكنني في هذا المقام أن أسرد قصة حول الخلفية النفسية التي يمتلكها الكانتيون، ولمَ يتحمسون بسبب بعض الأمور التي تحمسني شخصيًا؟ لكن ما علاقة هذا بالخطاب؟ ألا يستطيع الناس الفهم؟ لماذا التمييز على هذا الأساس؟

هابرماس (Habermas) : الفرق هو أن الكلام الديني ينتمي إلى نوع معين من الخطاب، حيث إنك لا تتحرك فقط في وجهة نظر عالمية أو في تأويل ذهني لمجال ما من الحياة البشرية، ولكنك تتحدث، كما قلت سابقًا، من منطلق تجربة متعلقة بعضويتك في المجتمع. أما مقولة أننا خلقنا على صورة الإله، فهذا في ظروفنا يترجم بسهولة إلى ما يمكن أن يناله الأشخاص من حالة الحكم الذاتي أو من تفسير معين لحالة التسلح بحقوق الإنسان. هذه ليست رؤيتي ولكن يمكنك استخلاصها.

لطرح السؤال ـ وتمشيًا مع دافعك للرفع من مستوى هذا الاختلاف بين أنواع الاعتبارات أو الأسباب العقلانية ـ أنا أتساءل إذا كان لي الحق في افتراض أن هناك دوافع ضد إخضاع أسباب ودوافع دينية لأسباب عامة، أو ضد الأشخاص الذين وجدوا أن الخطاب الديني لم يرقَ إلى المستوى المطلوب أو لم يحين بشكل كافٍ، وأنه شيء يرتبط بالماضي؟

ما نقوم به الآن، أعني نحن الاثنين، هو أننا نسير على حد سواء وفي نفس مساحة الاعتبارات الاجتماعية والتاريخية والنفسية. في حين أن دافعك، بطبيعة الحال، هو الاعتبارات الدينية. على كل حال، لماذا يجب عليّ أن أقلق بشأن ذلك؟

الخطاب الذي نتحرك ضمنه لا يحتاج إلى ترجمة، إذا اعتبرنا الخطاب الشفهي الديني، هنا نحتاج إلى ترجمة، لكن إذا اعتبرنا القرارات العامة القابلة للتنفيذ، من أجل إعطاء تفسير للإشارة الواردة في سفر التكوين الأول فهنا نحن كلانا تحرريين.

تايلور (Taylor): الفرق هو أنني أقول لك أنه لا يمكن أن تملك هذه الأنواع من المراجع لأنها هي المراجع التي تقارب أو تمس بعض الجوانب الحياتية الروحية لبعض الأشخاص وليس آخرين. لكن الشيء نفسه ينطبق إذا أشرنا إلى ماركس (Marx) أو كانت إذا، فنحن نحاول أن ننظر إلى، ليس السبب لدينا هو استبعاد تلك الإشارات لأغراض العدالة أو العالمية (الكونية)، ولكن لما يجب أن نعالجها بصفة خاصة ـ حقيقة مازالت لا أفهم ـ فقط لأنها تنتمي إلى مجال مختلف. أنا أتفق بالتأكيد أن هناك اختلافات كبيرة جدًا بين عقلانية شخص شديد التدين إزاء الأخلاق وبين عقلانية شخص ليس كذلك. هذا لأن هناك مفاهيم معينة لتحولات بشرية محتملة والتي يؤمن بها واحد دون الآخر. هذه هي القضية بالتأكيد.

من الممكن أنه لدي بعض التعاطف مع الموقف الكانتي، على سبيل المثال، أستطيع أن أفهم خطاب كانت حول "السماء المرصعة بالنجوم من فوق، والقانون الأخلاقي في الداخل" و"احترام القانون" ... الخ. أستطيع أن أفهم ذلك. هناك في حقيقة الأمر تجربة وراء ذلك، يمكنني أن أتخيل شخص ما يقول "لا أستطيع أن أفهم ما تتحدث عنه رهبةُ واحترام للقانون؟ هل أنت مجنون؟ بعض الأشخاص لا يستطيع فهم ذلك.

هابرماس (Habermas): أريد أن أحتفظ كذلك بالطابع الأمري للخطاب الديني في المجال العام لأنني مقتنع بأن هناك بديهيات دفينة يمكن أن نكتشفها بمجرد خطاب مؤثر. الاستماع إلى مارتن لوثر كينغ يجعلنا لا نفرق إن كان علمانيًا أم لا، نفهم ما يعنيه، لقد كان يتكلم أمام العموم ولذلك قتل.

هذا ليس ما يفرقنا، إن الفرق بيننا هو أنه في أحد جملك، قلت بأن هناك دعوة لتأسيس أعمق لتبرير علماني للأساسيات الدستورية من حيث السيادة الشعبية وحقوق الإنسان. هذا هو الفرق إذن. أظن أني لم أكن أستطيع أن أتبعك لأن اللغة الرسمية التي نتفق عليها تعتمد على خلفية توافق مسبقة ـ على تجريدها وغموضها ـ على ما يمكن أن نسميه أساسيات دستورية، لأنه لم يكن ممكنًا أن نذهب إلى المحاكم أو الاستئناف لدى مجالس حقوق الإنسان أو حتى أن نضع أو نقدم حجج بالإشارة إلى الدستور، سواء أكان ذلك في التشريعات أو في الإدارة، أو... أو في التعليم أولاً وقبل كل شيء.

كيف نسوي خلفية التوافق هاته في المقام الأول إن لم يكن يدخل في إطار الاعتبارات المحايدة؟ في الواقع هاته الاعتبارات علمانية من وجهة نظر غير مسيحية، هذا في الحقيقة ما وصفته بشكل رائع في كتابك "A Secular Age" (زمن علماني). العلمنة داخل أسوار الكنيسة يعني هدم جدران الأديرة والحصول على أوامر جدية من الرب ومن ثم نداء "تقليد الرب" (Imitation Christi) [...] هذه صورة للعلمنة من داخل المجتمع المسيحي. الآن، في هذه اللحظة عندما تكون مضطرًا للحصول على توافق، خلفية توافق، يمكنك من خلالها فقط أن تطعن لدى المحكمة من أجل حل قضايا حالات ارتداء الحجاب ـ المسلمون لهم حججهم حيال هاته الحالات ـ هناك إجراءات ومبادئ.

تخيل لو أن مواطنا أمريكيًا قبل الوضعية الراهنة. هذا هو الافتراض الضروري الذي ينطبق على جميع الخلافات.

خذ موضوع العلمنة من الداخل. في الوقت الذي يجب أن يستبدل التشريع الديني بتشريع ليبرالي، في هاته اللحظة يجب علينا أن نجد اعتبارات مشتركة ليس فقط بين المجتمعات الدينية وفي الولايات المتحدة، ولكن حتى في فرنسا وغيرها من أوساط غير المؤمنين. كانوا يشكلون حزبًا نخبويًا صغيراً، ورغم ذلك كانت هناك ثلاثة أحزاب: حزب المؤمنين بقوة، وحزب المؤمنين بتوسط، وحزب غير المؤمنين. يجب علينا أن نجد أرضية للحصول على الأسباب أو الاعتبارات التي تشكل الطابع العلماني بصورة غير مسيحية، هذا لأن الشق المسيحي في الخطاب أو النضال كان في النهاية ليشكل الموافقة على وجهة النظر المرتبطة بمجتمعنا الديني أو مجتمعات أخرى دينية أو غير دينية، وكذلك إجبار أو فرض منظور متبادل لنستطيع في الآخر أن نكون منظورًا آخر أكثر شمولاً. هذه الأنواع من الأسباب أو الاعتبارات في حديثنا التقليدي الذي نسميه علمانية بهذا المعنى الخاص التي أود أن ألتحق بها.

كالهون (Calhoun): اسمحوا لي أن أعود شيئًا ما إلى الوراء للمرة الأخيرة. قد نكون هنا بدون وقت كافٍ تقريبًا. إذا ما ركزنا على القواسم المشتركة نرى أن واحدًا منهم يبدو له علاقة بالقدرة

على المشاركة من وجهة نظر كليكما في وقت لا أحد له القدرة إلى اللجوء إلى قوة خطابية زائدة. وهذا لا يستبعد مجموعة من القضايا التي من شأنها أن تنطوي على مجموعة من القضايا الدينية.

يبدو كذلك، في الواقع، عندما يتحدث يورغن عن الكلام الديني في المجال العام، وليس كل الكلام الديني على المحك، وليس بدوافع دينية، ولكن، على وجه التحديد، تلك المبررات غير قابلة، أو مؤدية إلى إمكانية التقاسم، لأنها تتركز على شيئين: إما التجارب الطقوسية، والتي استبعد الكثير منها، أو شيء ما خارج المجال السياسي. لذلك فهذا الخطاب ليس كله ديني. فالمصادر الدينية للأخلاق وأشياء أخرى كثيرة تتداخل. لكن هناك أشياء معينة، وهي على وجه الخصوص تطرح إشكاليات إذا كانت تنتج عجزا إزاء تقاسم المبررات.

أعود إلى (تشارلز) وأسأل، ولو بطريقة عكسية، هل تظن أن هناك عجز مماثل إزاء تقاسم وحل، من وجهة نظر خطابية، أنواع أخرى من الاختلافات التي قد تقول إنها جزء من المجموعة نفسها وبالاختلافات الدينية نفسها، وكذلك الاختلافات الأخلاقية، والاختلافات الفلسفية؟ الطرح هنا هو أن هناك العجز نفسه، بصفة عامة، لأن تجد قرارات خطابية كاملة أو مبررات.

تايلور (Taylor): نعم، التفكير في تاريخ الليبرالية. كانت هناك محاولات قاسية من طرف النفعيين للاستيلاء على اللغة في ثلاثينات القرن التاسع عشر، هذا كل ما في الأمر. حتى أن الأشخاص الذين لم يكونوا متدينين بالضرورة يظنون كذلك أن "هذا استيلاء. نحن لا نثق في هذه الطرق".

إذا أردت التركيز على التفاوض حيث وضعنا كلنا ميثاقًا للحريات من مختلف الناس، فإنه لا يمكن أن يكون كذلك بلغة بنثامية، أو بلغة كانتية أو باللغة المسيحية. ما يسميه يورغن "العلمانية" سأسميه أنا "محايد". هذه هي الطريقة التي أرى الأشياء فيها، وإنه أمر لا غنى عنه على الإطلاق.

كالهون (Calhoun): لكن هذا لا يبدو أنه قلب الفوارق والاختلافات. يبدو لي أن الاختلافات الأقوى هي أنك، في الواقع، تقول أن ليس مستحيلاً أن تجرد أو تبعد هاته الاختلافات ضمن التزامات عميقة ووجهات نظر عالمية شاملة، سواء أكانت ذات أرضية دينية أم غيرها.

إذن الموضوع أو القضية الخطابية الأساسية هي أنك لا تستطيع أن تجرد الأشياء بشكل كافٍ لكي تكمل الخطاب ومن ثم تسوي الأمور خطابيًا تبعًا لأي من هذه الالتزامات التأسيسية العميقة، إذن فالدين ليس حالة خاصة.

تايلور (Taylor) : نعم، إنه كذلك.

كالهون (Calhoun): في حين أعتقد، إذا أردنا التأكيد، أن يروغن يقول أن هناك ميزات معينة خاصة ويراها في الخطاب الديني أكثر استبعاداً من القرار الخطابي ومن المشاركة والمقاسمة في الساحة الخطابية.

إذن، في وقت وجود إشكالات ممكنة من شأنها جر الكانتيين والهايدكريين للتحدث مع بعضهما. أو أن هناك إشكاليات ممكنة أن تجر أشخاصًا من جنسيات مختلفة للتحدث مع بعضهما. قد يكون هناك قرار خطابي لحل هاته الإشكالات، لكن ليس بالنسبة للمشكلات الدينية بشكل خاص.

هل هذا صحيح، يورغن، أو أن هذا شيء بعيد المنال؟

هابرماس (Habermas): أنا، في المقام الأول، أقول أن هناك اختلافات نوعية بين الديني والعلماني. ثانيًا، مازلت أعتقد أن الدين، علاقة مع شرعنة الأساسيات الدستورية وغيرها، يؤسس للاختلاف بسبب الانصهار التاريخي للدين مع السياسة و التي كان لابد أن تميز بشكل واضح. هذا حقيقة هو الجزء التافه.

إذا تعلق الأمر بخطاب وضع الدستور، فأنا لا أظن أنه يجب أن يكون هناك أي عواقب ذات صلة بالاختلافات النوعية؟

الأشخاص المتدينون ربما يعلمون مسبقًا أن بعض الحجج لا تعول بنسبة كافية على هؤلاء الأشخاص الذين يريدون التوصل إلى اتفاق معهم. هكذا أفكر في طريقة تطوير أسئلة العدالة والتفريق بينها وبين ما هو الوجودي والأخلاقي والديني. في هذا المستوى، لا أحتاج أن أشير إلى أي اختلاف.

كالهون (Calhoun): في هذا المستوى، لا يمكن أن تكون في خلاف قوي معي، أليس كذلك؟

تايلور (Taylor) : لا، لا.

كالهون (Calhoun): الخلاف يكمن في مستوى آخر.

تايلور (Taylor) : أريد فقط أن أخبرك شيئًا آخر. حينما نقول "دين" لا يجب أن نفكر فقط بالديانة المسيحية، فهناك البوذيون، والهندوس. كثير من الأشياء التي قلتها لا تنطبق البتة على حالات كثيرة أخرى مما يدعونا إلى التوقف قبل أن نعطي إشارات عامة حول ذلك.

كالهون (Calhoun) : نعم، هذا ما يثار حوله النقاش خاصة ضمن التجربة الغربية (نسبة إلى الغرب). لكن ما تزال هناك حاجة إلى حزمة من نقاشات مختلفة ضمن مساراتنا التاريخية.

تايلور(Taylor): وهي كلها هنا الآن.

كالهون(Calhoun): بالفعل هي كذلك. وهي نحن.

منتدى الاستغراب

- زوال العلمنة من العالم

أطروحة معاكسة لحداثة ناصبت الدين العداء

بيتر برغر

- المركز والضواحي

بصدد المطلق الحضاري في التاريخ العلماني الغربي

رضا داوري

زوال العلمنة من العالم

أطروحة معاكسة لحداثة ناصبت الدين العداء

بيتر برغر Peter Berger [*]

يقدم عالم الاجتماع الأميركي ذو الأصل النمساوي، بيتر لودفيغ بيرغر Peter Berger، في النص التالي مجموعة من الأفكار والفرضيات حول مآلات العلمنة في أوروبا والولايات المتحدة، ليؤسس عليها مشروعه الفلسفي الذي كان بدأه في العام 1999 حين أصدر كتابه تحت عنوان: «زوال العلمنة من العالم»، The Desecularization of the World.

نشير إلى أن هذا النص هو محاضرة قدمها بيرغر في إطار مشروع بحثي نظمته مؤسسة ماك آرثر الأميركية بعنوان «مشروع الأصولية». نذكر أيضاً أنّ برغر كان قد أسّس سنة 1985 معهد الثقافة والدين والشؤون الدوليّة (CURA) بجامعة بوسطن، وتولّى إدارته، وشغل أيضا أستاذ علم الاجتماع و اللاهوت في كلية الآداب والعلوم، ومعهد اللاهوت بالجامعة نفسها.

ما يلي النص الكامل للمحاضرة.

المحرر

قبل سنوات وَجَدَ المجلد الأول في ما سمي بـ «مشروع الأصولية» طريقه إلى مكتبي. كانت مؤسسة ماك آرثر كريمة في تمويلها لهذا المشروع الذي ترأسه مارتن مارتي خبير التاريخ الكنسي البارز العامل في جامعة شيكاغو. وقد اشترك عدد من الأكاديميين المتفوقين فيه ويمكنني القول

*ـ أستاذ جامعي ومدير معهد دراسات الثقافة الاقتصادية في جامعة بوسطن ـ أميركا. من مؤلّفاته نذكر: البناء الاجتماعي للواقع (1966)، الحداثة، التعدّديّة وأزمة المعنى (1995). زوال العلمنة من العالم (1999) , التنوع الثقافي في العالم المعاصر (2002) , في مديح الشك (2009) , نحو نموذج للدين في عصر التعددية (2014).

ـ العنوان الأصلي للمحاضرة: The desecularization of the world: A global Over view introduction the desculiarization of the world resurgent religion and world politics/edition 1999 by the ethrics and public policy center

ـ تعريب: رامي طوقان.

بأن نوعية النتائج المنشورة ممتازة إجمالاً. لكن تأملي في محتوى الكتاب منحني ما أمكنني وصفه بأنه «تجربة تدفع المرء إلى الدهشة والفضول. كان الكتاب الضخم يجلس على طاولة مكتبي وهو يبدو أقرب إلى سلاح قد يتسبب بأذى كبير لو ضرب به رأس أحد ما. ثم تساءلت عن السبب الذي دفع مؤسسة ماك آرثر إلى إنفاق ملايين من الدولارات لدعم دراسة دولية حول الأصوليين الدينيين؟».

لكن سرعان ما تبادرت إجابتان إلى ذهني؛ كانت أولاهما واضحة جدّاً وغير مثيرة للاهتمام: فمؤسسة ماك آرثر تقدم نفسها على أنها مجموعة تقدمية للغاية، وتعتبر الأصولية معادية للتقدم. فالمشروع إذن مسألة تتعلق بـ «معرفة العدو». ولكن توجد أيضاً إجابة مثيرة للاهتمام بشكل أكبر: تعتبر «الأصولية» ظاهرة غريبة يصعب فهمها ويهدف المشروع إلى الغوص في ذلك العالم الغريب وجعله أقرب إلى الفهم، ولكن يقربه إلى أفهام من؟ من يجد ذلك العالم غريباً؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تحديداً سهلة بالنسبة للناس الذين يتكلم معهم مسؤولو مؤسسة ماك آرثر عادة مثل الأساتذة في جامعات النخبة الأميركية، وهنا وعند هذه النقطة جاءتني «التجربة التي تدفع المرء إلى أن يقول: آها!» فمصدر القلق والاهتمام الذي أدى إلى هذا المشروع أصلاً هو الإدراك «المقلوب» للعالم، وبحسب هذا الإدراك المقلوب فإن «الأصولية» ـ وبغض النظر عما يقال فهي عادة تشير إلى أي نوع من الحركة الدينية متحمسة ـ ظاهرة نادرة يصعب تفسيرها. ولكن إذا نظرنا سواء إلى التاريخ أم إلى عالمنا المعاصر فسنجد أن النادر هو ليس الظاهرة نفسها بل معرفتنا بها؛ وأن الظاهرة التي يصعب فهمها ليست رجال الدين الذين يحكمون إيران على سبيل المثال بل أساتذة الجامعة الأميركيين! ولعل هذه الظاهرة الأخيرة تستحق مشروعاً خاصّاً بها يُنفق فيه ملايين الدولارات في حالة لتفسيرها!

أخطاء نظرية العلمنة

النقطة التي أريد أن أؤكد عليها هي أن فرضية أننا نعيش في عالم مُعَلْمَن هي فرضية خاطئة، فالعالم اليوم ـ مع وجود استثناءات قليلة ـ لا يزال يتقد بالعاطفة الدينية، وفي بعض الأماكن لربما زاد اتقاد هذه العاطفة. هذا يعني أن جميع ما كتبه علماء الاجتماع والتاريخ حول ما سمي بـ «نظرية العلمنة» هو خاطئ في جوهره، لقد ساهمتُ أنا شخصيّاً في الكتابة في ذلك الاتجاه، كان لدي بعض الرفاق الطيبين في هذا المجال إذ كان معظم علماء الاجتماع يؤمنون بالفكرة نفسها وكان لدينا أسبابٌ وجيهة حتى نؤمن بها. لا أزال أعتقد بصحة بعض الأفكار التي كتبتها وقتها، وكما أظل أخبر تلاميذي، فمن محاسن كون المرء عالم اجتماع أنه يمكنه إذا شاء ـ وبخلاف الفيلسوف أو عالم الدين مثلاً ـ أن يظل يستمتع حين يتم إثبات خطإ أفكاره بقدر ما يستمتع إذا ثبتت صحتها!

مع أن مصطلح «نظرية العلمنة» (Securalization theory) يدخل ضمن أعمال تعود إلى خمسينيات وستينيات القرن الماضي، فيمكننا تتبع الجذور الأصلية لفكرتها الأساسية إلى عصر التنوير الأوروبي. هذه الفكرة هي في غاية البساطة: إن التوجه نحو الحداثة يؤدي بالضرورة إلى تراجع، أو حتى انهيار في الدين سواء في المجتمع أم في عقول الأفراد. وقد كانت هذه الفكرة تحديداً هي ما ثبت خطؤها. فلا شك أن الحداثة ترافقت مع توجهات واضحة نحو العلمنة (Securalization)، وفي أماكن معينة أكثر من غيرها، ولكنها أيضاً استفزت حركات قوية مضادة للعلمنة. بالإضافة إلى ذلك فإن العلمنة (Securalization) على مستوى المجتمع لا تعني بالضرورة العلمنة (Securalization) على مستوى الإدراك الفردي. لقد خسرت بعض المؤسسات الدينية قوتها وتأثيرها في الكثير من المجتمعات، ولكن في المقابل استمرت معتقدات قديمة وبرزت معتقدات جديدة لتلعب دورها في حياة الأفراد متخذة أشكالاً مؤسساتية في بعض الأحيان، ومؤدية إلى تفجُّرات كبيرة في الحماس الديني. كما يمكننا القول أنه يمكن للمؤسسات المعرفية الدينية أن تلعب أدواراً اجتماعية أو سياسية حتى لو كان عدد الناس المؤمنين أو الممارسين للدين الذي تمثله قليلاً جدّاً. فإذن أقل ما يمكننا قوله حول علاقة الدين بالحداثة هو أن هذه العلاقة معقدة.

إن الفرضية القائلة بأن الحداثة تؤدي بالضرورة إلى تراجع دور الدين هي بالمبدإ «خالية من القيم». بمعنى أنها يمكن أن يؤكد صحتها أولئك الذين يرون فيها أخباراً طيبة. كما يمكن أن يفعل ذلك أناس يرون فيها أخباراً في غاية السوء. لقد مال معظم مفكري عصر التنوير، ومعظم الناس ذوي العقلية التقدمية إلى فكرة أن التحول إلى العلمنة (Securalization) أمر جيد بما أنه يتخلص من الظواهر الدينية «المتخلفة» و«الخرافية» و«الرجعية» ـ ربما مع تقبل بقاء بقايا دينية خالية من هذه الصفات السلبية ـ ولكن الناس المتدينين بما في ذلك الذين يحملون أفكاراً تقليدية أو متشددة للغاية أكدوا أيضاً على وجود هذه الرابطة الحداثة / العلمانية (noderity securality) مع أنهم اعترضوا عليها أشد الاعتراض. من بعد ذلك ارتأى بعض أولئك الأخيرين أن الحداثة هي العدو الذي تجب محاربته عند كل فرصة ممكنة، بينما تعامل غيرهم مع الحداثة على العكس تماماً رائياً فيها وجهة نظر نحو العالم لا تقهر، وما على المعتقدات والممارسات الدينية إلا أن تتكيف معها. أو بكلمات أخرى كانت الاستراتيجيتان المفتوحتان أمام المجتمعات الدينية في عالم يعتبر علمانيّاً هما: الرفض أو التكيف. وكما هو الحال في مجمل الإستراتيجيات المبنية على إدراك خاطئ للمحيط الاجتماعي والسياسي، فقد كان للإستراتيجيتين نتائج تثير الشك في صحة توجههما.

من الممكن بالطبع أن ترفض مجتمعات معينة على المستوى النظري أي عدد من الأفكار والقيم الحداثية، ولكن جعل هذا الرفض جزءاً لا يتجزأ من حياة الناس أمر مختلف تماماً وهو أصعب بكثير ويتطلب اعتماد إحدى إستراتيجيتين:

الأولى، هي الثورة الدينية التي تحاول فيها حركة دينية السيطرة على المجتمع ككل وجعل نظرتها الدينية المعادية للحداثة واجبة على الجميع ـ وهو مشروع صعب في معظم بلدان عالمنا المعاصر أما صعوبة مثل هذا المشروع فتعود بالدرجة الأولى إلى الحداثة التي تؤدي إلى نشأة مجتمعات غير متجانسة والى حدوث قفزة كمية في التواصل بين الثقافات. وهذان عاملان يفضلان التعددية، وليس إنشاء (أو إعادة إنشاء) نوع من الاحتكار الديني.

اما الثانية، أو الطريقة الممكنة الأخرى لجعل الناس يرفضون الأفكار والقيم الحداثية فهي صنع ثقافات فرعية دينية مصممة، لإبقاء تأثيرات المجتمع الخارجي بعيدة. وهذه ممارسة تبشر بنتائج أفضل من الثورة الدينية ولكنها محفوفة بالمصاعب أيضاً. فالثقافة الحديثة قوة لا يستهان بها، ولذا يتطلب الحفاظ على هذه المجتمعات ضمن نظام دفاع شديد الإحكام، جهوداً هائلة. وإذا شئت فاسأل أي شخصمن الأميش في شرق بنسلفانيا، أو حتى أي حاخام من الطائفة الحسيدية اليهودية في زاوية ويليامزبرغ من بروكلين.

من المثير للاهتمام أيضاً، تبيُّن خطأ نظرية العلمنة (Securalization) من خلال نتائج استراتيجيات التكيف التي اتبعتها المؤسسات الدينية؛ فلو كنا نعيش في عالم علماني حقاً لكنا قادرين على أن نتوقع من المؤسسات الدينية أن تحافظ على بقائها بالدرجة الكافية حتى تتمكن من التكيف مع العلمانية (Securality). وقد كانت هذه هي الفرضية التجريبية لاستراتيجيات التكيَّف. إن ما حصل بالفعل هو أن المجتمعات الدينية بشكل عام استمرت في الوجود، بل ازدهرت إلى درجة لم تعد تجد نفسها مضطرة إلى التكيّف مع متطلبات العالم العلماني المزعومة. وحتى نعبر عن هذه النقطة ببساطة نقول: لقد فشلت على الإجمال التجارب مع الدين المُعَلْمَن، بينما نجحت حركات دينية مشبعة بعقائد وممارسات ميتافيزيقية «رجعية» لدرجة أكبر مما قد يحتمله أساتذتنا الجامعيون من الذين ذكرناهم من قبل!

الكنيسة الكاثوليكية مقابل الحداثة

كان الصراع مع الحداثة داخل الكنيسة الكاثوليكية يعكس بشكل جيد مصاعب كل استراتيجة؛ فعلى إثر عصر التنوير والثورات المتعددة التي رافقته، كانت ردة الفعل الأولى التي اتبعتها الكنيسة

هي الرفض المتشدد ومن بعده الرفض المتحدي وربما كانت أشد لحظات هذا الرفض روعة تلك التي جرت عام 1870 لما أعلن مجمع الفاتيكان الأول رسميّاً عصمة البابا وطهر (عذرية) مريم. ومن المعروف أن هذا الاعلان كان بمثابة رد على قوى التنوير التي كانت على وشك أن تحتل روما ضمن جيش الملك فيكتور إيمانويل الأول (وقد كان الاحتقار متبادلاً فإذا زرت مثلاً النصب التذكاري لقوات البيرساغلييري (Bersaglieri) ـ قوات النخبة التي احتلت المدينة باسم الوحدة الإيطالية ـ فربما لاحظت الطريقة التي وضع فيها التمثال البطولي الذي يمثل جنديّاً في زي البيرساغلييري إذ وضع وجانبه الخلفي يشير تماماً نحو الفاتيكان!).

أما المجمع الفاتيكاني الثاني والذي انعقد بعد الأول بحوالي المائة سنة، فقد عدَّل من موقف الكنيسة الرافض إلى حد كبير تحت تأثير فكرة الأغيورنامنتو (aggiornamento) (تطوير الكنيسة بحيث تتوافق مع العصر الحديث).

كان يفترض بمجمع الفاتيكان الثاني أن يفتح نوافذ جديدة، وخصوصاً نوافذ الثقافة الفرعية الكاثوليكية التي تم بناؤها بعد أن أصبح من الواضح أن الكنيسة لن تعود إلى هيمنتها السابقة على كامل المجتمع في حين كانت الثقافة الفرعية الكاثوليكية في الولايات المتحدة مثيرة للإعجاب حتى السنوات الأخيرة. ولكن مشكلة فتح النوافذ هي أنك لا يمكنك التحكم بما سيدخل عليك منها وقد دخل من هذه النوافذ الكثير بالفعل ـ كامل عالم الحضارة الحديثة المضطرب ـ وقد كان هذا الأمر في غاية الإشكال بالنسبة للكنيسة. حيث تتحرك الكنيسة تحت قيادة البابا الحالي عبر طريق متلونة بين الرفض والتكيّف مع نتائج متقلبة بين بلد وآخر.

هذا مكان جيد كي أذكر أني أقصد أن أجعل جميع مراقباتي هنا «خالية من أحكام القيمة»؛ أي أني أحاول أن أنظر إلى المشهد الديني الحالي بشكل موضوعي وقد وضعت خلال كتابتي لهذه السطور معتقداتي الدينية الشخصية جانباً. كعالم اجتماع ديني أجد أنه ربما كان على روما أن تمارس بعض الإمساك بزمام الأمور بعد الاضطرابات المؤسساتية التي تلت مجمع الفاتيكان الثاني. ولكن قولي هذا لا يعني أبداً اتفاقي العقائدي مع ما أراه في الكنيسة الكاثوليكية تحت السلطة البابوية الحالية، بل لدي شكوكي حول هذه التطورات. ولكني بروتستانتي ليبرالي ـ (إشارة إلى موقفي الديني لا السياسي) ـ ولا أحمل دهانياً وجوديّاً آنيّاً على ما يحدث ضمن المجتمع الكاثوليكي؛ أعود وأقول أني أتكلم هنا كعالم اجتماع، وهي صفة يمكنني أن أزعم أني أمتلك بعض المقدرة فيها إني، هنا، متجرّدٌ من أي خلفية لاهوتية.

المشهد الديني العالمي

بالنسبة للمشهد الديني على مستوى العالم فالحركات المحافظة أو المتشددة أو التقليدية هي التي تشهد تصاعداً في كل مكان تقريباً هذه الحركات هي بعينها التي رفضت نوعاً من التحديث كما عرفه المفكرون التقدميون. بالمقابل فإنّ جميع الحركات والمؤسسات الدينية التي بذلت جهوداً كبيرة لتتكيف مع الحداثة كما أدركتها، تشهد تراجعاً في كل مكان تقريباً وقد كان هذا واقعاً شهد الكثير من التعليقات في الولايات المتحدة حيث شهد الخط الديني البروتستنتي الرئيسي تراجعاً كبيراً صاحبه تقدم مماثل في النزعات التبشيرية.

لكن الولايات المتحدة ليست فريدة من نوعها في هذا المجال ولا البروتستنتية الخط الديني الوحيد الذي يشهد هذه الظاهرة فقد أثمرت النزعة المحافظة التي قادها البابا يوحنا بولص الثاني في الكنيسة الكاثوليكية سواء في دخول عدد جديد من الناس إلى الديانة الكاثوليكية أم في تجدد الحماس بين الكاثوليكيين الأصليين خاصة في الدول غير الغربية. كذلك تبع انهيار الاتحاد السوفيتي عودة ملحوظة للكنيسة الأرثوذكسية في روسيا. الجماعات اليهودية التي تشهد أكبر قد من التنامي سواء في إسرائيل أم خارجها هي الجماعات الأصولية المتشددة. وقد شهدت الديانات الكبرى الأخرى ـ الإسلام والهندوسية والبوذية ـ فورات قوية من التوجه الديني المحافظ وكذلك المجتمعات الدينية الأصغر حجماً مثل الشينتو في اليابان والسيخ في الهند. تختلف هذه التطورات بشكل كبير في مضامينها الاجتماعية والسياسية ولكن القاسم المشترك فيها هو الاستلهام الديني الذي لا لبس فيه ضمنها وبالنتيجة فإن مجموعها يقدم أدلة هائلة على زيف فكرة أن التحديث (modernizatio) والعلمنة (Securalization) ظاهرتان من أصل واحد أو على الأقل فإنها تظهر أن «مكافحة العلمنة» (Counter-Securalization) هي ظاهرة لا تقل في أهميتها عن العملنة (Securalization) نفسها في عالمنا المعاصر.

عادة ما تدرج هذه الحركات تحت عنوان «الأصولية» سواء في وسائل الإعلام أو في المنشورات الأكاديمية. غير أن هذا المصطلح لم يكن موفقاً ليس فقط لأنه لا يخلو من مسحة إزدرائية، ولكن أيضاً لأنه مشتق من تاريخ البروتستانتية الأميركية حيث توجد له إشارات محددة مشوهة تمتد إلى التراثات الدينية الأخرى. على جميع الأحوال فالمصطلح ينطوي على استخدامات إيحائية إذا أراد أحدنا أن يفسر الظواهر السابقة. فهو يقترح مجموعة من السمات ـ العاطفة الدينية الجياشة، تحدي ما يراه الآخرون على أنه «روح العصر» (Zeitgeist)، العودة إلى المصادر التقليدية للسلطة الدينية

هذه بالفعل سمات مشتركة عابرة للحدود الثقافية كما أن جميعها يعكس وجود قوى العلمنة (Securalization). إذ إننا لا يمكننا فهم هذه السمات إلا كردة فعل ضد هذه القوى (وبهذا المعنى وبشكل غير مباشر يمكننا القولُ أنه توجد نسبة من الصحة في نظرية العلمنة القديمة) (Old Securalization). برأيي أن هذا التفاعل بين قوى العلمنة (Securalization Forces) والقوى التي تكافحها هو أحد أهم مواضيع علم الاجتماع الديني المعاصر ولكنه أكبر بكثير من أن نبحثه هنا. كل ما يمكنني فعله هو أن ألقي بإشارة واحدة: الحداثة ولأسباب واضحة للغاية تزعزع اليقينيات القديمة، والشك أو عدم اليقين حالة يجدها الكثيرون غير محتملة؛ ولذلك فإن أي حركة (وليس فقط الحركات الدينية) تعدهم بأن تقدم لهم يقينيات جديدة ستجد سوقها رائجةً في ما بينهم.

الفروقات بين الحركات المزدهرة

مع ان السمات المشتركة التي ذكرناها من قبل تبقى مهمة، إلا أن تحليل الأثر الاجتماعي والسياسي للصحوات الدينية المختلفة يجب أن يأخذ في اعتباره الفروقات في ما بينها. تظهر هذه الحدود بوضوح إذا نظرنا إلى النهضتين الدينيتين الأكثر ديناميكية في العالم اليوم: الصحوة الإسلامية والصحوة الإنجيليّة. سوى أن المقارنة بينهما أظهرت لنا ضعف وضع علامة «الأصولية» على كل منهما.

الصحوة الإسلامية وبسبب تعقيداتها السياسية الواضحة والمباشرة معروفة بشكل أكبر؛ ولكن سيكون من الخطإ الجسيم أن نرى هذه الصحوة من خلال العدسة السياسية فقط. ذلك بأنها تتألف من عودة التزامات ذات طبيعة دينية مؤكدة ومثيرة للإعجاب، وتصنع مدى جغرافيّاً هائلاً يمتد إلى كل بلد إسلامي من شمال أفريقيا إلى جنوب شرق آسيا. في حين لا يزال عدد المنتمين إليها يزداد يوماً بعد يوم خاصة في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى حيث تجد نفسها في منافسة صريحة مع المسيحية. لقد أصبحت هذه الصحوة واضحة جلية في المجتمعات الإسلامية المزدهرة في أوروبا وإلى حد أقل بكثير حتى في أميركا الشمالية حيث تجلب معها وفي كل مكان حركة عودة لا إلى مجرد المعتقدات الإسلامية، بل إلى أساليب حياة متميزة في إسلاميتها والتي تتعارض بشكل مباشر مع الكثير من الأفكار الحداثية ـ مثل أفكار علاقة الدين مع الدولة ودور المرأة والأسس الأخلاقية للمعاملات اليومية والحدود بين التسامح الديني والتسامح الأخلاقي. إن هذه الصحوة غير محصورة بأي شكل من الأشكال في الشرائح الاجتماعية «الأقل حداثة» أو «الأشد تخلفاً» كما

يحب أن يعتقد المفكرون التقدميون بل على العكس تماماً، فهي قوية للغاية في مدن تشهد مقداراً كبيراً من التحديث، وفي عدد من البلدان تظهر بشكل أوضح بين أناس تلقوا تعليماً عالياً غربي الأسلوب. في مصر وتركيا على سبيل المثال، يمكن أن تجد بنات أناس علمانيين يرتدين الحجاب الإسلامي بالإضافة إلى مظاهر أخرى للتواضع الإسلامي.

مع هذا، فالفروقات كبيرة ضمن حركة الصحوة هذه حتى في الشرق الأوسط ـ قلب العالم الإسلامي ـ توجد خلافات دينية وسياسية هامة بين صحوات السنة والشيعة. فالنزعة الإسلامية المحافظة في السعودية مثلاً تعني شيئاً مختلفاً تماماً عن النزعة الإسلامية المحافظة في إيران. وإذا ابتعدنا عن الشرق الأوسط، فسنجد أن الفروقات تتسع في إندونيسيا مثلاً ـ وهي أكبر دولة إسلامية في العالم من ناحية عدد سكانها ـ نجد حركة صحوة هامة ـ جمعية نهضة العلماء ـ وهي تعتبر مناصرة للديموقراطية والتعددية. أي أنها تحمل قيماً هي على الضد التام ممّا يتوهمه الكثيرون عن «الأصولية» الإسلامية وحيث تتيح الظروف السياسية المجال نرى الكثير من النقاش حول علاقة الإسلام مع الكثير من الحقائق الحديثة، وتوجد الكثير من الخلافات الحادة بين أفراد ملتزمين إلى الدرجة نفسها بنهضة إسلامية حية. على الرغم من كل هذا ولأسباب تعود إلى جوهر التقاليد الدينية يمكننا القول أنه من الصعب التوفيق بين الدين الإسلامي وبعض المؤسسات الحداثية مثل الديموقراطية واقتصاد السوق.

لا تقل الصحوة الإنجيليّة عن سابقتها في اتساع مجالها الجغرافي، حيث نجحت في الظفر بعدد كبير من المعتنقين الجدد للبروتستانتية الإنجيلية في شرق آسيا ـ في جميع المجتمعات الصينية (بما في ذلك بر الصين الرئيسي رغم اضطهاد السلطات الشديد) وفي كوريا الجنوبية وفي الفيلبين وعبر جنوب المحيط الهادئ وجنوب الصحراء الكبرى حيث غالباً ما تندمج مع عناصر تقليدية من الديانات الإفريقية، وعلى ما يبدو في بعض الأجزاء الأوروبية التي كانت تنتمي إلى الكتلة الشيوعية سابقاً. لكن النجاح الأكبر الذي لاقته البروتستنتية الإنجيلية كان في أمريكا اللاتينية حيث يعتقد أنه يوجد بين 40 ـ 50 مليون بروتستانتي إنجيلي جنوب حدود الولايات المتحدة غالبيتهم العظمى من الجيل الأول (معتنقين جدد). المكون الأكبر عدداً في الصحوة التبشيرية هي الحركة الخمسينية (البنتاكوستال) التي تجمع بين الأصولية الإنجيلية مع الأخلاقيات المتشددة، مع نوع من التعبد القائم على النشوة الروحية والتركيز الخاص على الشفاء الروحي. وقد جلب هذا التحول إلى البروتستانتية خاصة في أميركا اللاتينية تحولاً ثقافياً ـ طرق تعامل جديدة مع العمل والاستهلاك وأخلاقيات تعليمية جديدة ورفض عنيف للذكورية التقليدية حيث إن النساء يلعبن دوراً أساسيّاً في الكنائس الإنجيليّة.

تعود أصول هذه الصحوة الإنجيليّة العالمية إلى الولايات المتحدة والتي خرج أوائل المبشرين منها. ولكن من المهم جدّاً أن نفهم أن هذه الإنجيليّة الجديدة في كل مكان وخاصة في أميركا اللاتينية محلية إلى حد كبير ولم تعد تعتمد على دعم «إخوة الإيمان» في الولايات المتحدة، إذ أصبح الإنجيليون اللاتينيون هم من يبعث بالحملات التبشيرية إلى المجتمعات ضمن البلاد التي شهدت هبة من التحول الديني.

من نافلة القول أن المحتوى الديني للصحوات الإسلامية والإنجيليّة مختلف تمام الاختلاف وذلك لاختلاف النتائج الاجتماعية والسياسية لكل منهما (وهو أمر سأتكلم عنه في ما بعد). ولكن هذين التطورين يختلفان عن بعضهما البعض في طريقة أخرى هي في غاية الأهمية: فالحركة الإسلامية تنشط بالدرجة الأولى ضمن بلاد إسلامية في الأصل، أو بين المهاجرين المسلمين كما هو الحال في أوروبا، بينما تتنامى الحركة البروتستانتية بشكل دراماتيكي في بلاد كان هذا النوع من الدين فيها إما مجهولاً أو هامشيّاً للغاية.

استثناءات لفرضية زوال العلمنة

دعوني أكرر إذن ما قلته قبل برهة من الزمن: العالم اليوم متدين بشكل هائل، وهو أبعد ما يكون عن العالم المعُلْمَن (Secularised) الذي تكهن الكثير من محللي الحداثة بحصوله (سواء كان ذلك بسعادة أو بإحباط). لكن يوجد استثناءان لهذه الفرضية أحدهما ليس واضحاً تمام الوضوح، والثاني واضح للغاية.

أما الاستثناء الأول الواضح فهو أوروبا، أو بشكل أدق غرب أوروبا أو ما كان يعرف بالستار الحديدي (مع أن التطورات الدينية في البلدان الشيوعية سابقاً أمر لا يزال ينقصه الكثير من البحث وبالتالي لا يزال غير واضح). إذا كانت نظرية العلمنة القديمة (Old Securalization) قد تزعزعت في أماكن أخرى في العالم فهي لا تزال راسخة في أوروبا الغربية. ومع ازدياد التحديث كان هناك ازدياد في مؤشرات العلمنة (Securalization). سواء على مستوى المعتقدات كما يعبر عنها الأفراد (خاصة في ما يمكن أن تسمى المعتقدات الأصولية البروتستانتية أو الكاثوليكية) وبشكل دراماتيكي على المستوى المتعلق بالكنيسة حضور الطقوس التعبدية والالتزام بالسلوكيات التي تمليها الكنيسة (خاصة في ما يتعلق بالأمور الجنسية والإنجاب والزواج)، وأعداد الناس الراغبين في دخول سلك الكهنوت. لقد رصدت هذه الظواهر في بلدان شمال أوروبا منذ زمن بعيد، ولكنها عمَّت حتى في بلدان الجنوب منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وهكذا نرى أن إيطاليا وإسبانيا مثلاً قد مرَّتا بتراجع كبير في الدين المرتبط بالكنيسةكذلك الحال في اليونان، وهو أمر يدحض حجة المحافظين

الكاثوليكيين القائلين بأن تنازلات مجمع الفاتيكان الثاني هي التي أدت إلى هذا التراجع. توجد الآن ثقافة علمانية أوروبية هائلة الحجم والانتشار ويمكننا وصف ما حصل في دول الجنوب (ولكن ليس تفسيره) على أنه غزو هذه الثقافة لهذه البلدان وليس من ضرب الخيال أن نتصور أن تطورات مماثلة ستحصل في أوروبا الشرقية بحسب الدرجة التي تندمج فيها هذه البلدان في أوروبا الجديدة.

رغم أنه لا يوجد جدل حول صحة هذه الحقائق إلا أن عدداً من الأبحاث الصادرة مؤخراً في مجال علم الاجتماع الديني وخاصة في فرنسا وبريطانيا وإسكندنافيا عادت لتتساءل حول صحة تطبيق مصطلح «العلمنة» (Securalization). على هذه التطورات إذ إن مجموعة كبيرة من البيانات تدل على استمرار وجود الدين وبقوة في أشكال معظمها مسيحية رغم بعد الناس العام على الارتباط بالكنائس المنظمة. فإذن الوصف الأدق لما يحصل في أوروبا هو أنه تحول في موقع الدين المؤسساتي وليس تحولاً كاملاً إلى العلمنة (Securalization). بالرغم من كل ما قيل تظل أوروبا متميزة عن أي مكان آخر في العالم، وبكل تأكيد عن الولايات المتحدة الأميركية، وتظل إحدى أكثر أحاجي علم الاجتماع الديني إثارةً للاهتمام هو معرفة سبب كون الأميركيين إجمالاً أكثر تديناً وأشد حرصاً بكثير على المؤسسات الكنسية من الأوروبيين.

الاستثناء الثاني لقاعدة زوال العلمنة (DeSecuralization) هو أقل غموضاً إذ توجد شبكة ثقافة فرعية دولية من أناس تلقوا تعليماً غربي السمة خاصة في مجال الإنسانيات والعلوم الاجتماعية وهي شبكة علمانية بالفعل. هذه الشبكة هي نفسها شبكة الثقافة الفرعية والحامل الأساسي للمعتقدات والقيم التقدمية التنويرية. وعلى الرغم من أن عدد المنتمين إلى هذه الشبكة قليل على الأرض، إلا أن تأثيرهم يبدو كبيراً جدّاً نظراً لسيطرتهم على المؤسسات التي تقدم التعريفات «الرسمية» للحقيقة، خاصة في النظام التعليمي ووسائل الإعلام الجماهيري وبعض أعلى طبقات النظام القانوني. من المثير للدهشة التشابه الكبير بين الأشخاص الذين ينتمون إلى هذه الشبكة في شتى أنحاء العالم. مع أن هذه «الثقافة الفرعية» شهدت من تخلى عنها خاصة في العالم الإسلامي. مرة أخرى وللأسف لا يمكنني التكهن بسبب كون أناس من هذا النوع معرضين لهذه الدرجة للعلمنة (Securalization). إلا أن ما يمكنني الإشارة إليه هو أن ما لدينا هنا هو ثقافة نخبة عالمية.

في بلد تلو الآخر تتخذ الصحوات الدينية طابعاً شديد الشعبوية. فبالإضافة إلى الدوافع الدينية المحضة، فإن هذه الصحوات حركات احتجاج ومقاومة ضد النخبة العلمانية وتشاركها الحرب الثقافية في الولايات المتحدة بوضوح في هذه الصفة. يمكنني أن أبدي ملاحظة عابرة هنا هي أن مصداقية نظرية العلمنة تعود

إلى حد كبير إلى هذه الثقافة الفرعية العالمية. إذ أن المثقفين حين يسافرون عادة ما يجتمعون بدوائر من المثقفين الآخرين أي أناس يشابهونهم إلى حد بعيد. وقد يؤدي هذا الأمر بسهولة إلى وقوع هؤلاء المثقفين في خطأ التصور أن هؤلاء الناس يعكسون كامل المجتمع الذي زاروه. هذا بالطبع خطأ كبير؛ فتصور مثلاً مثقفاً علمانيّاً من غرب أوروبا يجتمع مع بعض زملائه في نادٍ للأساتذة في جامعة تكساس قد يؤدي به هذا الاجتماع إلى تصور أنه لا يزال في وطنه! ولكن دعونا نتصور المثقف نفسه وهو يقود سيارته في أزمة السير صباح يوم الأحد في وسط مدينة أوستن، أو إذا فتح قنوات الراديو على سيارته! إن ما سيحدث هو ضربة هائلة لتصوره الأول من النوع الذي يسميه علماء الأنثروبولوجيا الصدمة الحضارية.

صحوة الدين: الأصول والآفاق

بعد هذه الجولة السريعة حول المشهد الديني العالمي دعوني أعُدْ إلى بعض الأسئلة المطروحة للنقاش: **أولاً: ما هي أصول الصحوة العالمية الدينية؟**

لقد ذكرت سابقاً إجابتين محتملتين، الأولى: أن الحداثة تنزع إلى زعزعة اليقينيات التي سلم بها الناس وعاشوا على أساسها معظم تاريخهم. وهذا وضع غير مريح، وبالنسبة للكثيرين غير محتمل أصلاً. في المقابل فإن الحركات الدينية التي تزعم أنها تقدم اليقين إلى الناس تمتلك جاذبية كبيرة.

الثانية: هي أن وجهة النظر المحض علمانية تقع بالدرجة الأولى ضمن ثقافة نخبوية. ومن غير المفاجئ أن هذه النخبة مكروهة من قبل عدد كبير من الناس الذين لا يشكلون جزءاً منها ولكنهم يشعرون بأثرها خصوصاً حين يجدون أولادهم يتعرضون لنظام تعليمي يهمل، ولربما يهاجم مباشرة معتقداتهم وقيمهم. ولذلك يمكن للحركات الدينية ذات الطابع المعادي بقوة للعلمانية، أن تجتذب الناس الذين ينبع مقتهم للعلمانية من أسباب غير دينية.

سأعود مرة أخرى إلى القصة الصغيرة التي ابتدأت مقالتي منها عن مسؤولي المؤسسة الأميركية القلقين بسبب «الأصولية». من وجه لا يوجد أي شيء يمكننا شرحه هنا، إذ لطالما ظل الدين المرتبط بالمشاعر القوية موجوداً. فما يحتاج إلى تفسير هو غيابه وليس حضوره؛ فالعلمانية الحديثة (Modern Secularity) ظاهرة محيرة بقدر أكبر بكثير من أي من هذه الانفجارات الدينية. بكلمات أخرى: الظواهر التي ندرسها هنا وعلى مستوى معين لا تظهر إلا استمرار دور الدين في المكان نفسه الذي لطالما شغله في التجربة الإنسانية.

السؤال الثاني: ما هو المسار المستقبلي المرجح لهذه الصحوة الدينية؟ إذا أخذنا بعين الاعتبار

تعدد الحركات الدينية الهامة في عالمنا المعاصر، فلن يكون من المنطقي ان نحاول أن نقوم بتكهنات على المستوى العالمي. وإذا ما كان علينا أن نجرؤ وأن نقوم ببعض التوقعات فلا بد لنا أن نقوم بها على نطاق أضيق بكثير. لكن من الممكن لنا أن نقوم بتكهن واحد ضمن مدى معقول من التأكد، وهو أنه لا يوجد لدينا أي سبب يدفعنا إلى أن نتوقع أن يكون العالم في القرن الحادي والعشرين أقل تديناً مما هو عليه اليوم. لقد حاولت أقلية من علماء الاجتماع الديني إنقاذ ما يمكن إنقاذه من نظرية العلمنة القديمة (Old Securalization) من خلال ما أسميه «فرضية الخندق الأخير»: الحداثة تُعَلْمَن ولكن الحركات الدينية الإسلامية والتبشيرية لا تمثل إلا «الخندق الأخير» من دفاعات الدين ولا يمكن لها أن تستمر، ولا بد للعلمانية (Securality) من أن تنتصر آخر الأمر. إذا شئنا أن نعبر عن الموضوع بشكل أقل احتراماً فسيأتي يوم سيتصرف فيه رجال الدين في إيران والوعاظ الخمسينيون والرهبان التيبتيون كأساتذة الأدب الإنجليزي في الجامعات الأميركية! ولكنني أجد هذه الفرضية غير مقنعة بأي شكل من الأشكال!

بعد أن أبديت هذا التكهن العام ـ أن عالم عبر القرن القادم لن يكون أقل تديناً مما هو اليوم ـ علي الآن أن أتكهن بشكل مختلف حول القطاعات المختلفة في المشهد الديني. مثلاً أعتقد أن أشد الحركات الإسلامية تشدداً ستجد من الصعب عليها أن تحافظ على وضعها الحالي في وجه الحداثة بعد أن تصل إلى السلطة في بلادها (ويبدو أن هذه الصعوبة بدأت في الظهور في إيران مثلاً). كذلك أعتقد أن الحركة الخمسينية كما هي اليوم تشهد أوسع انتشار لها بين الفقراء وغير المتعلمين من الناس، ولذلك فمن غير المرجح أن تحافظ على سماتها الدينية والأخلاقية الحالية دون تغيير بما أن الكثير من هؤلاء الناس يمرون بتحرك اجتماعي إلى الأعلى (وقد ظهر هذا بشكل كبير بالفعل في الولايات المتحدة).

بشكل عام ترتبط الكثير من هذه الحركات الدينية مع قوى غير دينية من نوع أو آخر وسوف تحدد مسارات هذه الأخيرة مصائر تلك الأولى ولو جزئياً. ففي الولايات المتحدة مثلاً سوف يكون مستقبل الإنجيليّة المناضلة مختلفاً تماماً إذا ما لاقت بعض النجاح في المضمارين السياسي والقانوني. كذلك ففي الدين وكما هو الحال في أي نشاط إنساني آخر تلعب الشخصيات الفردية أدواراً أكبر بكثير مما يحب علماء الاجتماع والمؤرخون أن يعترفوا به. يمكننا أن نرى ذلك في الثورة الإسلامية في إيران والتي كانت نتيجتها ستختلف بشكل كبير بدون آية الله الخميني. لا يمكن لأحد التكهن بظهور شخصيات ذات كاريزما عالية تطلق حركات دينية قوية في أماكن غير متوقعة؛ ومن يعلم؟ لربما جاءت الصحوة الدينية التالية من أكاديميين بعد حداثيين خائبي الأمل!

السؤال الثالث: هل تختلف الأديان في نقدها للنظام العلماني؟ نعم بالطبع وبكل تأكيد، وهذا يعتمد على نظام المعتقدات في كل دين فسوف يشعر الكاردينال راتزنغر[1] والدلاي لاما بالقلق تجاه مظاهر مختلفة من الثقافة العلمانية. ولكنهما سيتفقان على ضحالة ثقافة تحاول الاستمرار دون نقاط مرجعية متعالية، وسيكون لديهما أسبابٌ وجيهة لدعم وجهة نظرهما هذه فالدافع الديني والبحث عن معنى يتعالى عن مساحة الوجود «التجريبي الملحوظ» المقيدة بهذا العالم، كانتا سِمَتَين خالِدَتين رافقتا وجود الإنسانية منذ بدايته (وهذه ليست مجرد عبارة لاهوتية بل هي مقولة أنثروبولوجية قد يتفق معها أي فيلسوف لا أدري أو ملحد حتى). سيتطلب تغيير هذا الدافع وإلى الأبد ما لا يقل عن تحول كامل في العرق البشري ـ وللملاحظة فإن المفكرين الأشد راديكالية من عناصر وأحفادهم من النخبة الفكرية المعاصرة تمنوا بالفعل حصول شيء من هذا القبيل. ولكن وكما قلت فإن هذا لم يحصل حتى الآن ومن غير المتوقع أن يحصل في المستقبل القريب. تشترك جميع حركات الصحوة الدينية في نقطة تنطلق منها في نقدها للعلمانية (Securality) هي أن جميع الوجود الإنساني الخاوي عن التعالي هو حالة فقيرة وفي النهاية لا يمكن الدفاع عنها.

كما أن حقيقة كون العلمانية (Securality) اليوم تمتلك شكلاً حداثياً (إذ توجد أشكال أقدم من العلمانية في الحضارة الكونفوشية الصينية وفي الحضارة اليونانية) تعني أن انتقاد العلمانية (Securality) يشمل ضمناً جوانب الحداثة التي تقوم عليها العلمانية. وكما سبق وقلت من قبل، فإن الصحوة الدينية الإسلامية تميل بقوة إلى نظرة سلبية نحو الحداثة، بل يمكنها أن تكون معادية تماماً لها كما هو الحال في نظرتها إلى دور المرأة في المجتمع. بالمقابل يمكننا أن نظهر أن الصحوة الإنجيليّة حداثية بشكل إيجابي في معظم الأماكن التي حصلت فيها خاصة في أميركا اللاتينية. إن التبشيريين الجدد يلقون جانباً بالكثير من الحواجز المانعة من الحداثة مثل الذكورية من ناحية، والاستسلام لهرمية السلطة التي ظلت داءً عامّاً في جميع أشكال الكاثوليكية ذات الأصل الإسباني أو البرتغالي. كل ما علينا فعله هو أن نبني نقطة من حالة بسيطة فحتى يتمكن الإنجيليون من المشاركة الكاملة مع مجتمعاتهم الدينية عليهم أن يقرأوا الإنجيل وهذه الرغبة في قراءة الإنجيل ستشجع محو الأمية، وأبعد من ذلك إلى سلوكيات إيجابية نحو التعليم وتطوير النفس. وكذلك قد يرغب هؤلاء الإنجيليون في مناقشة شؤون مجتمعهم الديني وبما أن الكثير من هذه الشؤون بأيدي أشخاص عاديين، والكثير منهم من النساء، فسوف تحتاج هذه الإدارة إلى تدريبٍ ومهاراتٍ إدارية

[1] ـ الاسم الاصلي للبابا المستقبل بنديكتوس السادس عشر من قبل ان يتبوّأ الكرسي الرسولي في حاضرة الفاتيكان ويصبح رئيساً للكنيسة الكاثوليكية.المترجم

بما في ذلك القدرة على إجراء اجتماعات عامة ومتابعة الحسابات المالية. فليس من ضرب الخيال أن نقول أن هذه المجتمعات تلعب دور مدرسة في الديموقراطية والحركية الاجتماعية.

الصحوة الدينية والشؤون الدولية

تتعلق الأسئلة الأخرى المطروحة للنقاش بعلاقة الصحوة الدينية مع عدد من القضايا غير المرتبطة بالدين.

أولاً: السياسية الدولية: هنا يجد المرء نفسه في معارضة تامة كاملة مع الفرضية التي تقدم بها صامويل هانتنغتون ومؤداها أنه بعد نهاية الحرب الباردة ستتأثر العلاقات العالمية بما أسماه «صراع الحضارات» بدلاً من الصراع الأيديولوجي. يوجد لدي أكثر من نقطة اعتراض على هذه الفرضية: أولاً الصراع الأيديولوجي الكبير الذي حرك الحرب الباردة قد يكون نائماً في هذه اللحظة، إلا أنني لا أرى أننا يمكننا أن نراهن على موته النهائي، بل ولا يمكننا أن نكون واثقين من أن صراعاً أيديولوجيا جديداً لن ينشأ في المستقبل. وبقدر ما تمتلك كل قومية أيديولوجيتها الخاصة، فإن الأيديولوجيا تظل حية وفي أحسن حال في عدد كبير من البلدان.

من الواقعي أيضاً أن نصدق أنه وفي غياب المواجهة الواسعة المجال بين الشيوعية السوفيتية والغرب بقيادة أميركا فقد عادت الكثير من العداوات الحضارية التي كانت مقموعة أيام الحرب الباردة إلى السطح، وقد اتخذت بعض هذه العداوات طابعاً أيديولوجيّاً كما هو الحال في تأكيد بعض الحكومات والمجموعات الفكرية للهوية الآسيوية في شرق وجنوب شرق آسيا. لقد أصبحت هذه الأيديولوجيا ظاهرة بشكل خاص في النقاشات حول طبيعة حقوق الإنسان المتمركزة حول الإثنيات كما تدعو إليها الولايات المتحدة والحكومات الغربية والمنظمات الحكومية. ولكن من المبالغة الزعم بأن هذا الجدل يرقى إلى درجة صراع الحضارات. أقرب مظهر ديني إلى صراع الحضارات هو إذا تمكنت بعض الفروع الأشد تطرفاً من الصحوة الإسلامية أن تؤسس لها قاعدة أوسع في عدد أكبر من البلدان لتصبح هذه الأفرع هي الأسس التي ترسم سياسات هذه البلدان الخارجية، ولكن هذا لم يحدث حتى اللحظة.

إذا أردنا تقويم دور الدين في السياسة الدولية سيكون من المفيد لنا أن نميز بين الحركات السياسية المستوحاة من الدين فعلاً، وتلك التي تستخدم الدين كأداة مريحة لتحصل بها على شرعية لأجنداتها السياسية المؤسسة على مصالح غير دينية. فمثلاً، لا شك لدي بأن الإسلاميين الذين يفجرون أنفسهم يؤمنون بصدق في الدوافع الدينية التي يعلنون عنها، ولكن وبالمقابل فإن

لدي أسباباً وجيهة لأشك في أن الأطراف الثلاثة التي تورطت في الحرب في البوسنة ـ والتي صُورت كحرب دينية ـ كانوا يستلهمون أسباباً دينية في أصل النزاع. وأعتقد أن بي جاي رورك هو من لاحظ أن الأطراف الثلاثة ينحدرون من العرق نفسه ويتكلمون اللغة نفسها ولا تفرقهم إلا الديانة التي لا يؤمن بها أحد منهم صدقاً. ينطبق الشك نفسه على الصراع الديني المزعوم في شمال إيرلندا والذي تمثله الطرفة التالية خير تمثيل: يقال أن رجلاً كان يمشي في شارع مظلم في بلفاست حين قفز رجل مسلح أمامه من وراء أحد الأبواب ووضع مسدساً على رأسه سائلاً إياه: «هل أنت بروتستانتي أم كاثوليكي؟» أجاب الرجل متعلثماً: «في الواقع أنا ملحد». قال الرجل المسلح: «آه، هكذا إذن! ولكن هل أنت ملحد بروتستانتي أم كاثوليكي؟»

ثانياً: الحرب والسلام: سيكون من الجيد أن نقول بأن الدين وفي كل مكان هو قوة تدعو إلى السلام، ولكن ولسوء الحظ فهو ليس كذلك. من المحتمل جدّاً أن الدين في العالم الحديث سوف يؤدي إلى حروب بين الدول وضمنها. تفاقم المؤسسات والحركات الدينية من الحروب الأهلية في شبه القارة الهندية والبلقان والشرق الأوسط وإفريقيا، وهذه فقط أشد الحالات وضوحاً. لقد قامت المؤسسات الدينية بالفعل بمحاولة مقاومة سياسات حربية بين جهات متصارعة، فقد نجح الفاتيكان مثلاً في منع بعض الصراعات الدولية في أميركا اللاتينية كما نشأت عدة حركات تدعو إلى السلام على أساس ديني في بلاد كثيرة بما في ذلك الولايات المتحدة أثناء حرب فيتنام. كما حاول كل من رجال الدين البروتستانت والكاثوليك أن يقوموا بالتوسط لأجل السلام في إيرلندا الشمالية ولكن مع فشل ملحوظ في هذا المجال.

من الخطإ أن نبحث هنا عن تصرفات مؤسسات أو جماعات دينية إذ قد يوجد لدينا انتشار للقيم الدينية في المجتمع تدفعه إلى نتائج سلمية حتى في غياب الأفعال الرسمية من الكنيسة نفسها. فمثلاً يقول بعض المحللين أن انتشاراً واسعاً للقيم المسيحية ساعد على إنهاء نظام الأبارتهيد العنصري في إفريقيا الجنوبية، مع أن الكنائس نفسها كانت تلعب دوراً استقطابيّاً بين طرفي النزاع حتى آخر سنوات النظام حين غيرت الكنيسة الهولندية موقفها من الأبارتهيد.

ثالثاً: هو التقدم الاقتصادي: النص الأساسي في علاقة الدين مع الاقتصاد هو بالطبع ما كتبه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر سنة 1905 تحت عنوان «الأخلاقيات البروتستانتية وروح الرأسمالية» (The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism). ظل الأكاديميون يتجادلون حول أطروحة هذا الكتاب لأكثر من تسعين سنة وبغض النظر عن النتيجة التي يخرج بها الدارس

عن هذا الأمر (أنا، مثلاً أنتمي إلى المدرسة الفيبرية غير التفكيكية) فمن الواضح أن بعض القيم تساعد على التطور الاقتصادي أكثر من غيرها. إن شيئاً ما يماثل «الأخلاقيات البروتستانتية» الفيبرية قد تساعد المراحل الأولى من النمو الرأسمالي ـ أخلاقيات قد تكون مستوحاة من الدين، أو لا وتقدر الانضباط الشخصي والعمل الجاد وعدم البذخ واحترام العلم. إن الإنجيليّة الجديدة في أميركا اللاتينية تظهر هذه القيم بوضوح في غاية الشفافية بحيث كان العنوان الفرعي الذي رسمته في ذهني لمشروع بحث حول هذا الموضوع في المركز الذي أديره في جامعة بوستون كان: «ماكس فيبر حي يرزق وبخير حال في غواتيمالا». بالمقابل فإن الكاثوليكية الآيبيرية (القادمة من إسبانيا أو البرتغال) وكما هي قائمة في أميركا اللاتينية لا تزرع هذه القيم.

لكن التقاليد الدينية قد تتغير، فإسبانيا مثلاً مرت بفترة مثيرة للإعجاب من النجاح في التقدم الاقتصادي بدأت في الفترة الأخيرة من حكم فرانكو وكان تأثير منظمة أوباس دي (Opus Dei) أي عمل الرب من العوامل الهامة في هذا النجاح إذ جمعت هذه المنظمة بين التزام لاهوتي تقليدي صارم مع انفتاح مشجع للسوق في النواحي الاقتصادية. لقد اقترحت من قبل أن الإسلام يواجه مصاعب في التأقلم مع اقتصاد السوق الحديث ولكن المهاجرين المسلمين حققوا نجاحات مذهلة في عدد من البلدان (خاصة في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى)، كما توجد حركة إسلامية قوية في إندونيسيا قد تلعب دوراً مشابها لدور أوباس دي في العالم الكاثوليكي. عليّ أن أضيف هنا أنه يوجد جدل واسع حول الدور الذي تلعبه القيم المستوحاة من الكونفوشية في قصص النجاح الاقتصادي في شرق آسيا، فإذا دعم أحدنا «الفرضية ما بعد الكونفوشية» وأتاح المجال لتقبل فكرة أن الكونفوشية دين فعندها سنجد هنا مساهمة دينية كبيرة نحو التقدم الاقتصادي.

من المسائل المزعجة للغاية أخلاقيّاً في هذه المسألة هو أن القيم التي تعمل خلال فترة معينة من التطور الاقتصادي قد لا تعمل خلال فترة أخرى منه. فمثلاً «الأخلاقيات البروتستانتية» أو أي مقابل وظيفي لها قد تكون جوهرية أثناء المرحلة التي أسماها روستوف (Rostow): «مرحلة الانطلاق» ولكنها قد لا تكون كذلك خلال المراحل التالية التي قد تعمل قيم أقل تقشفاً بشكل أفضل خلالها خصوصاً في المجتمعات ما بعد الصناعية في أوروبا وأميركا الشمالية وشرق آسيا ففي هذه الحالة فإن قلة البذخ وبغض النظر عن مدى إثارتها للإعجاب من ناحية أخلاقية قد تكون صفة ذميمة من الناحية الاقتصادية. ومع أن الشهوانيين غير المنضبطين قد يواجهون مشاكل في التسلق خارج الفقر البدائي، إلا أنه من الممكن لهم أن يزدهروا في عالم اقتصادي يقوم على التكنولوجيا المتطورة والمعرفة كما هو الحال في المجتمعات المتطورة.

أخيراً: حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية: لقد أفصحت المؤسسات الدينية بالطبع عبر الكثير من التصريحات حول حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية، وكان لبعضها آثار سياسية مهمة كما هو الحال في صراع الحقوق المدنية في الولايات المتحدة وانهيار الأنظمة الشيوعية في أوروبا، ولكن وكما ذكرت من قبل توجد آراء دينية مختلفة حول طبيعة حقوق الإنسان. ينطبق الشيء نفسه على الأفكار حول العدالة الاجتماعية. إذ إن ما يشكل العدالة لبعض المجموعات يشكل ظلماً هائلاً لمجموعات أخرى. من الواضح جدّاً في بعض الأحيان أن المواقف التي تتخذها بعض المجموعات الدينية قائم على منطق ديني بحت، وتمثل المعارضة التي أبدتها الكنيسة الكاثوليكية للإجهاض ومنع الحمل مثالاً واضحاً على ذلك. ولكن في أحيان أخرى نجد أن المواقف حول العدالة الاجتماعية وحتى لو عكست أدبيات دينية، فإنها تعكس موقع الموظفين الدينيين في إحدى شبكات المصالح الاجتماعية غير الدينية. حتى نظل ضمن المثال نفسه فأنا أعتقد أن هذا ينطبق على معظم مواقف المؤسسات الكاثوليكية الأميركية في ما يتعلق بقضايا العدالة الاجتماعية المتعلق بالجنس والإنجاب.

لقد تعاملت بشكل مختصر جدّاً مع قضايا جسيمة التعقيد، وقد طلب مني أن أقدم منظوراً عالميّاً حولها وهذا ما حاولت القيام به. لا توجد طريقة يمكنني أن أنهي بها هذا المقال بموعظة ترفع المعنويات؛ إذ لا بد أن يشعر كل من يحمل آمالاً كبيرة حول دور الدين المستقبلي في قضايا العالم وكذلك من يتخوف من مثل هذا الدور، لا بدّ أن يشعر كلاهما بخيبة أمل أمام الأدلة العملية. في أثناء تقويم هذا الدور لا يوجد بديل عن مقاربة متقلبة تأخذ كل حالة على حدة ولكن يمكننا قول شيء واحد مع كثير من الثقة: ان الذين يهملون الدين أثناء تحليلهم للقضايا المعاصرة إنما يعرّضون تحليلهم إلى خطر عظيم.

المركز والضواحي

بصدد المطلق الحضاري في التاريخ العلماني الغربي

رضا داوري الأردكاني[*]

في هذه المحاضرة التي ألقاها المفكر الإيراني الدكتور رضا داوري الأردكاني في مؤتمر المركز والضواحي حول صدام الحضارات، توصيف لأحوال العالمَ المعاصر المشطورَ إلى مركزٍ هو الغرب ـ أوروبا الغربيّة وأميركا الشماليّة ـ وأطرافٍ أو ضواحٍ هي بقيّةُ العالم.

يقارب داوري الخيوط التي تربط المركز بالأطراف، والخلافات التي تحكم تلك العلاقة ومآلاتها. صحيح أنّ العلمانية كمفهوم ومصطلح لن يجدها القارئ على نحو مباشر، في هذا البحث، إلا أنها تبدو حقيقة سارية في مجمل ما يتطرّق إليه من موضوعات متصلة بما يجري في العالم الغربي. إنه يحاذيها ويجادلها ويقاربها باعتبارها معطًى من معطيات المركز، ومتصلة بما يصدر عنها من آثار عميقة على الأطراف.

المحرر

الهدف من اختيار عنوان المركز والضواحي الإشارةُ إلى أوضاع العالمِ المعاصر التاريخيَّةِ والثقافية. هل العالمُ المعاصرُ عالمٌ واحدٌ مركزُه ثابتٌ والمناطقُ الضواحيَ تابعةٌ لهذا المركز، مستفيدةٌ منه؟ إنّ عبارةَ المركز و الضواحي أو المركز والاطراف مناسِبةٌ لمثل هذا الوضع، لأنّنا إن حسبنا مثلاً العالمَ المعاصرَ مجموعةً من الثقافاتِ المختلفةِ والمتباينة، تفقد عبارة المركز والضواحي معناها. من الواضح أنَّنا نقصدُ حين نقول المركز الغربَ والتاريخَ الغربيّ. هل تقع آسيا

---

[*] ـ مفكر وفيلسوف من إيران.

ـ نقلاً عن منشورات هرمس، طهران 1390 ش ـ 2011م .

ـ ترجمة وتعريب: أ.د. دلال عبّاس.

وأفريقيا وأميركا اللاتينيَّة في ضواحي الغرب؟ المركز والضواحي مفهومان متلازمان، لا ينفصلان عن بعضهما. إذا وُجدتِ الضواحي يجب أن يكون المركزُ موجودًا، وإذا كان هنالك مركزٌ يجب أن يكون هنالك ضواحٍ. انطلاقًا من هذا الفهم فإنّ العالمَ الحاليَّ هو الغربُ طُرًّا، ولا شيء خارج الغرب، والإختلاف والتفاوت على درجاتٍ من الشدّة والضُّعف. إنْ استخدمنا بدلاً من عبارةِ المركز والضواحي عبارةَ المتن والحاشية تتراخى العلاقة إلى حدٍّ ما بين أجزاءِ العالم، على الرَّغم من الإقرار بوحدة العالم، وذلك لأنّ المتن والحاشية غير متلازمين، أو على الأقلّ يمكن أن يكون المتن من غير حواشٍ. إنمّا في كلِّ الأحوال الحاشيةُ هي حاشيةُ المتن، وسُمّيتْ كذلك نسبةً إليه و تبعًا لهُ. إنْ نظرنا إلى العالم المعاصر نر نوعًا من التماثل والتشابه في أساليب العيش في جميع أنحاء الارض، فنظامُ الحياة وأنماطُ السلوكِ السائدةُ منذ أربعةِ قرون في أوروبا الغربيّة وأميركا الشماليّة باتت معتمدةً إلى حدٍّ ما في جميع انحاءِ الدنيا منهجًا للحياة. أيمكننا انطلاقًا من هذه الملاحظة أنْ نعدّ أوروبا الغربيّة وأميركا الشماليّة المركزَ أو المتنَ وبقيةِ العالَم الضواحيَ أو الحواشي؟ إنّ لفظة الحاشية تعني أحيانًا ما هو خارج المتن أوالفرعيّ. إذًا إنْ حسبنا المتن أوروبا الغربيّة وأميركا الشماليّة، ووضعنا بقيّة العالم في حاشيته، التفسير الممكن هو أنّ جوهرَ العالَم هو المتن نفسهُ وبقيّةَ العالم شروحٌ وإحالاتٌ وشواهدُ زائدةٌ على المتن. لكنّ العالمَ غيرَ المتطوّرِ إنمّا هو ظلُّ العالَم المتطوّرِ أكثر من كونه توضيحًا أو تفسيرًا لمتنِ هذا العالم، بعبارةٍ أخرى إنّ العالمَ غيرَ المتطوّر قد صُنِعَ من فضلةِ عجنةِ العالمِ المتطوّر، وهَذان العالَمان متشابهان، علمًا أنَّ الشبهَ بينهما شَبَهٌ ظاهريٌّ وعَرَضيٌّ.

لقد عُدَّتِ الحضارةُ الغربيّةُ في المخَّطط الأساسيِّ للتاريخِ الغربيِّ وفي الإيديولوجيّات الحديثة، وحتى في معظم فلسفاتِ التاريخ، وفي بعضِ النظريّات العلميّة (نظريّة تطوّر الأجناس، ونظريّات التطوّر التاريخيّ والإجتماعيّ) الحضارةَ الأخيرةَ و الحضارةَ المطلقة، ويجب أن تعمَّ العالَمَ كلَّه، وأنْ يدخلَ فيها البشرُ جميعًا. من رؤى القرن الثامن عشر عولمةُ التاريخ الغربيّ، وقد صُدِّقت هذه الرؤيا إلى حدٍّ تجاهلِ مخاوفِ بعض بناة الحداثة أمثال «ديدرو» و «دوساد». وفي فلسفة القرن التاسع عشر وآدابه المزيد من الآثار التي تعبرّ بوضوح عن الشكّ والتردُّد، لكنّ هذه الآثار غير مرئيّة بوضوح، ويبدو أنَّها لم تترك أثرًا في عجلةِ التاريخ الاوروبيّ، فآذان القرنِ التاسع عشر لم تسمع صوتَ نيتشه، ولم يدرك أحدٌ إلاّ بعد وقتٍ طويلٍ أنَّ نظريّة اللاوعي التي طرحها فرويد لم تكنْ محضَ نظريّةٍ من نظريّات علمِ النفس أو الطبِّ النفسيِّ، وإنما الإعلانُ عن أزمةٍ في وجودِ الإنسان الذي كان قد أخذَ على عاتقهِ مسؤوليَّة صناعةِ التاريخ الحديث. لقد طرح فرويد تساؤلات

حول الوجود الفاعل القائم بذاته للعلم والعمل، لكنّ هذه التساؤلات والابحاثَ الأهمَّ والأكثرَ صراحةً التي أُنجزت في النصف الاوّلِ من القرنِ العشرين، على الرَّغم من أنّها شكّكت نوعًا ما في مطلقيَّة الحضارة الغربيّة وديمومتها، لم تَرِد فيها أيّ إشارة إلى منافسة الحضارات الأخرى (الماضية) للحضارة الغربيّة، حتى أنّ **توينبي** و **شبينغلر** أيضًا اللذان أعلنا عن إقتراب أجلِ التاريخِ الغربيِّ وموتِهِ، لم يتكلَّما على حضارةٍ أو حضاراتٍ في مواجهةِ الحضارةِ الغربيّة، لم يكن بإمكانهما بحث موضوع **المركز والأطراف** أو **المتن والحاشية**، ففي نظرهما لا وجود إلاّ لحضارةٍ واحدة حيّةٍ ناشطة، والحضارات الاخرى ميّتةٌ خامدةٌ ساكنة. انطلاقًا من فرضَية السكون والموت هذه يمُكننا الكلام على مُقترَح **المركز والأطراف**. بإمكان العالم الساكن الخامد أن يكون حاشيةً أو أطرافًا أو ضواحيَ للعالم الحيِّ الناشط، وأن يستمدّ منه القوّةَ والحياة، لكنْ حين نولي تواريخَ أخرى غيرَ التاريخِ الغربيِّ أهمّيَّةً، فإنَّ هذه التواريخ ليست حواشيَ المتنِ الغربيِّ أو ضواحيَ المركزِ الغربي، بلْ هي تواريخُ وحضاراتٌ مستقلَّةٌ. متى نقولُ وكيف نقول أنَّ هنالك تاريخًا مستقلاًّ وحضارةً تستمدُّ منه الزخمَ والحيويّة؟ وهل يوجد اليوم كما يقول بعضُ الكتّاب السياسيّين ما يُسمّى التاريخَ الصينيَّ أو التاريخَ اليابانيّ أو الروسيّ أو اللاتينيّ أو غيرها؟ للإجابةِ عن هذا السؤال يجب ذكر معيارٍ لوجود تاريخيٍّ ما ولحياة ثقافة ما. لا ريبَ في أنَّ الثقافةَ الإسلاميّةّ ثقافةٌ عظيمة، وأنَّ ماضي الصين واليابان ماضٍ بهيٌّ. لكنْ كم طوى تاريخ الصين واليابان من الحقب؟ نقول بصراحةٍ أكبر: ما هو الهدف الذي تريد أن تبلغَه الصينُ واليابان؟ وإلى أين تريدان الوصول ؟ وما هو المآل الذي تبغيانه؟ أتريدان أن تصبحا الصين واليابان؟ وهل الصين الآن غير صينيّة واليابان غير يابانيّة ؟ إنَّهما تريدان منافسة أميركا الشماليّة و أوروبا الغربيّة في تطوير العلم و التقانة، ومضاعفة القوَّة. كما أنَ البلدان غير المتطوّرة تسعى بدورها إلى التطوّر متّخذةً انموذجًا لها وأسوةً البلدانَ الصناعيّةَ المتطوّرة أو السائرة على طريق التطوّر.

لغز التسمية

يمكننا أن نستنتج الآن أنَّ العالمَ كلَّه موحّدُ الهدفِ، وأنَّ العالمَ عالمٌ واحد. الخلاف قائمٌ حول تسمية هذا التاريخ، لماذا نسمّيه التاريخَ الغربيّ (إنّ تاريخ أيِّ أمة يحدّده المستقبلُ الذي تضعه هذه الأمّةُ نصبَ عينيها. وليكونَ هنالك مستقبل من الضروري تذكّرُ الماضي. لكنَّ ماضي أيّ شعب من الشعوب سواءٌ تُذُكِّرَ أو لم يُتَذَكَّر، لا يدلُّ عَلى طريق المستقبل مَا لم يتجلّ في طريقة حياةِ الناس، وبهذا المعنى هو ليس تاريخَ الأمّة). إنْ لم نعدّ تاريخَ التطوّر والتحديث هو التاريخ الغربيّ، ما

هو الاسم الذي نطلقه عليه؟ البشر في أيّ تاريخ يولون لأنفسهم شأنًا ومكانةً، ولديهم ضوابطُ ومعاييرُ ومثلٌ عليا ونماذجُ يحتذونها، ويسعون إلى جعل أقوالهم وأفعالهم مطابقةً لتلك المعايير، ويحاولون الاقتراب من مُثلهم العليا. لم يرد مطلقًا في أيِّ كتاب تاريخيٍّ أنَّ الصينييّن في القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد أو الإيرانييّن في ذلك الزمان، كان لديهم برنامج تنمية اقتصاديّة و تقنيّة، وأنّهم كانوا يسخّرون إمكاناتهم وقدراتهم من أجلِ تنفيذِ مثل هذا البرنامج. لقد ذكرتُ الصينَ مثلاً لأنّها بلدٌ شيوعيٌّ، وحافظت على معظم تقاليدها الصينيَّة، وقلَّما قلّدتِ الغربَ السياسيَّ في المظاهر. مع هذا فإنّ ما يسيِّرُ السياسةَ الصينيّة أوالثقافة الصينيّة اليوم هو برنامج التنمية. يقولون أن التنمية لا علاقة لها بالغرب، لكنَّ العالم وصل إلى حيثُ يتوجّب عليه أن يطويَ طريقَ التنمية. من الممكن قبول هذه الجملة، لكنْ هنالك نقطتان لا يجب تجاهلُهما، وهما: أولاً: أنْ لا وجودَ في العالم لتواريخَ متعدِّدةٍ، بل تاريخٌ واحدٌ، هو التطوّر التقنيّ، له صورةٌ واحدةٌ في جميع أنحاء العالم على الرَّغم من الفوارق التاريخيَّة والثقافيَّة والتقاليد القوميّة والوطنيّة، وهذه الصورة الواحدة نوعًا ما، تلغي الفوارق الظاهريَّة تدريجيًّا أو تجعلها باهتة. أمّا النقطة الثانية (الأساسيّة أكثر) فهي: أنَّ تاريخ التنمية بدأ بطرح مبادئَ وأفكارٍ خاصّةٍ في أوروبّا الغربيّة، على أساسها استقامتِ السياسة والاقتصادُ وحتى الآداب. لم تكن التنميةُ جموحًا أو رغبةً أو فكرةً سطحيّة راودت شخصًا أو أشخاصًا والآخرون يرونها ويقلِّدونها. لقد أصبحت فكرةُ التنميةِ ممكنةً حين ظهر إنسانٌ جديدٌ، رأى إلى نفسه موجودًا مختلفًا عن البشر السابقين، وأتى بفكر جديدٍ، وبطرحٍ جديدٍ للحياة. لقد وُجد هذا التفكيرُ المُنْشِئُ العلمَ والسياسةَ الجديدين في أوروبا في عصر النهضة، وهذا التطوّر رافقه انتقالُ مركز السلطة السياسيّة إلى أوروبا الغربيّة، التي أصبحتِ المركزَ والعالمُ كلُّه الاطراف والضواحي.

مُقترح **المركز والاطراف** بناءً على ما ذكرناه معناه أنَّ تاريخ العالمِ المعاصر تاريخٌ غربيّ. الذين تحدَّثوا أيضًا عن تاريخ عالميٍّ، وأسّسوا علمَ التاريخ (حتما التاريخ لم ينوجد حينَ دُوِّن التاريخ في الغرب، والأوْلى أنّه لم ينوجد في الغرب الجديد)، كانوا يقصدون بعبارة «التاريخ العالميّ» التاريخَ الغربيّ، أي التاريخ الذي قرّر فيه الإنسان أن يتحكَّم بكلِّ شيء وأن يُسخّر لنفسه كلَّ شيء. إنَ الكلامَ على ولادة بشرٍ جدد في أوروبا في القرون الأربعة الأخيرة، تختلف نظرتهم إلى العالم وإلى ما فيه عن نظرةِ البشر السابقين، والكلامَ على أنّ العلمَ والتقانة والسياسة والنظام والعقل تختلف كلّها عمّا كانت عليه في العصور السابقة، ليس قضيّة معقّدة. لكنّ هذه القضيّة البسيطة جدًّا لم يدركْها بعض الفضلاء الذين يتعاطون الفكر الفلسفيّ. يقولون مثلاً أنّ تقبّل الغرب لا يحلّ أيّ

معضلة. لكنْ إنْ افترضنا أنَّ طرحَ قضيّة ماهيّة الغرب لا يحلّ أيّ مشكلة، فإنَّ تجاهلَ طرح هذه القضيّة يحرمنا إمكانيّة طرح القضايا، أو الأصحّ أنْ نقول أنّ قضيّة عصرنا المهمّة والأساسيّة هي قضيّة الغرب. يُقال أنّ في الغرب الجغرافيّ أمورًا جيّدة وأمورًا سيّئة. في الغرب ولدت الديمقراطيّة وكذلك سيطرتِ الفاشيّة والنازيّة لمدّة وإنْ قصيرة. في الغرب علمٌ وصلاح، وفيه أيضًا ظلمٌ وفساد. أيّ سياسةٍ هي السياسة الغربيّة؟ الديمقراطيّة أم الاشتراكيّة؟ ولماذا يجب أن يُسمّى العلم والتقانة غربيّين؟ يبدو الاعتراض مسوَّغاً على الأقل ظاهرياً بالنسبة إلى الذهن غير الفلسفيّ، و البعيد من الفلسفة. ففي الغرب أي في أوروبا وأميركا الشماليّة مجموعةٌ من الأفكار والأقوال والمعتقدات ومناهج العلم و العمل، وأنماط السلوك، مختلفةٌ ومتناقضة. هل يجب أنْ تُعدَّ هذه المجموعةُ الغربَ، أمْ أنَّ البعضَ منها يُذيِّلُ عنوانَ الغرب؟ هذا السؤال و الأسئلة المشابهة بشكلٍ عام ناجمةٌ عن نظرةٍ وجوديّة. الوجوديّةُ وإن كانت صحيحة وصائبةً في موضعها (في العلم مثلاً)، تصلُ في الفلسفةِ إلى الإضطراب الفكريّ. الغرب ليس مجموعةً واحدة، ولا يجب أيضاً أنْ يُعدَّ شيئاً من ضمن الأشياء الموجودة. يعترضون: إنْ كان من غير الممكن إطلاق اسم الغرب على أيّ شيءٍ من الأشياء الموجودة في الغرب الجغرافيّ، و حتى على مجموع تلك الأشياء، فالغربُ إذاً عدم. مبدئيًّا يجب أن يكون هذا الاستدلال عائدًا إلى أولئك الّذين يعتقدون أنَّ الوجودَ عدمٌ محض، لأنَّ الوجودَ ليس له أيّ مصداق في الخارج، و ليس اسماً لأيِّ شيء. الإنسان في رأيهم فردٌ غير مكلّف، أقواله وأفعاله لا يقيّدها أيّ قيد أو شرط من خارج فرديّته، وفي أيّ مكان وأيّ فرصة الأعمالُ كلّها بالنسبة إليه متماثلة، وبإمكانه أن يفعل ما يريد، وإنْ تكلَّم أحدٌ على الإمكانات والظروف، فهو في رأيهم معادٍ للحريّة وجبريُّ المعتقد، لا سيِّما إنْ سمعوا أنّ للناس دائمًا عالمًا يتحدّد فيه إلى حدٍّ ما الاتجاه العام لأعمالهم وتصرّفاتهم وأقوالهم، يعتمدون هذا القول مستندًا ليقولوا: ألم نقلْ إنّهم جبريّون، ويعدّون ذلك العالمَ هو المحدّد لسلوك الأشخاص و أقوالهم؟ والحجّة التي يوردونها هي: إن كان العالم هو الذي يوجّه أقوال الناس وسلوكهم، وهناك عالمٌ باسم العالم الغربيّ، لماذا لا يوجّه هذا العالم أفعال الغربيين وأقوالَهم، وهم أحرار في التعبير عن الآراء المختلفة، ولديهم مُثُلٌ والكثير من الإبداعات، أمّا الناس الذين لا رأيَ لهم، والحياة التي يَحيَوْنها تقليديّة، فما هو عالمهم وأين؟ وأولئك الذين تحكمهم أنظمةٌ فاسدة ومستبدّة، وأنظمة إداريّة وثقافيّة وتعليميّة مضطربة ومتهالكة وعاجزة وغير منتجة في أيّ عالَمٍ أو عوالمَ يعيشون؟

لقد رسَّم العقلُ المنسجمُ مع كوجيتو ديكارت والعقلانيّةُ التي استوت على عودها بعد ديكارت في القرن التاسع عشر الحدودَ الجغرافيّةَ لرؤية الغرب الحداثويّ وعمله. لو لم يكن هذا الفضاء

موجودًا لما توسّع نطاق العلم والتقانة الجديدين. هذا الفضاء محدودٌ أيضًا، وهو كذلك شرط الإمكان بالنسبة إلى العلم والتقانة، بحيث أنَّ المكانَ الخالي من هذا الفضاء لا نموَّ فيه للعلم والتقانة ولا رسوخَ. إنّ العالمَ الغربيَّ هو هذه الظروف والإمكانات. فإنْ نظرتم إلى هذه الظروف والإمكانات على أنها عدم (وهي عدمٌ بتقديرٍ ما) يمكنكم حينئذ حسبان الغرب والعالم الغربيّ عدمًا أيضًا. هذه الظروف والإمكانات ليست متاحة في كلّ الأمكنة بالمقدار نفسه. هل يمكن أن نفترض أنّ العالم الحاليَّ عالمٌ واحدٌ، متاحةٌ فيه الظروف لتحقق العلم والتقانة والسياسة الجديدة، وفي أطرافه وضواحيه الظروفُ والإمكانات غيرُ متاحة كما يجب؟ مصدر هذه المشكلة الاعتقاد بأنّ العالم واحد. لكن من أين وكيف ولماذا صار العالم واحدًا؟ قبل بداية العصر الحديث وحتى القرن التاسع عشر، قلَّما جرى الحديث عن عالم واحد، ولم يُنجَزْ أيّ بحث عن العالَم الذي تشكّلُ أوروبا أو الغرب مدارًا له.

إنْ وُجد اليوم عالمٌ واحدٌ، أو ذُكِر، فإنّه عالمٌ قد توحّدَ حول محور الغرب. قبل أنْ يلتحق العالمُ كلُّه بالتاريخ الغربيّ، ويتبنّى مبادئ التقدّم والحريّة، كانت هناك حضارات مختلفة ذات مبادئ ومثل عليا متفاوتة، وكان لكلِّ عالَم قولُه وسلوكُه، وإنْ قامت بين هذه العوالم علاقةٌ أو صلةٌ ما، لا يتموضع أحدهُا في المركز والآخر(أو الآخرون) في الحاشية. فالعلاقات الثقافيّة التي قامت بين الصين والهند، أو بين الهند والإسلام، والإسلام واليونان، وأخيرًا بين المعارف والعلوم الإسلاميّة وبين فلسفة القرون الوسطى المسيحيّة، كانت صلاتٍ بين ثقافتين متعادلتين إلى حدٍّ ما ومتوازيتين. أنا في هذا البحث لن أتطرّق إلى تلك العلاقات، وماذا أثمرت. لكن بسهولة يمكن القول: إن لم ينجمْ عن تلك الثقافات ثقافةٌ فذّةٌ أخرى، ماذا يمكننا أن نتوقّع من اختلاط الثقافة الغربيّة بالثقافات الأخرى اختلاطًا لم يقتصر على الدرجات والمستويات، ولم يكن حدثًا غير متوقّع، قهريًّا ولاإراديًّا، هل نتوقّع تفتّق يوم مشرقٍ وتاريخ حيٍّ وناشط. كذلك فإنّ تبنّيَ طرح **المركز والأطراف** أو **المركز والضواحي** لا يحلّ المشكلة، لأنّ التاريخ الغربيَّ لن يحتلَّ المركزَ إلا في حال تفوّق على التواريخ والثقافات الأخرى، وهذه الثقافات بدورها لن ترضى بأن تكون أطرافًا وضواحيَ وحواشيَ إلا حين تبتعد عن جوهرها الأصليّ، وتتخلّى عنه أو تنساه. مع هذا، يُقال في عصرنا كلامٌ آخرُ حول هذا الموضوع، لا يمكن التغاضي عنه، كلامٌ ملازمٌ لنقد الحداثة. فهنالك حاليًّا بصورةٍ عامّةٍ مجموعتان من المفكّرين تعملان على نقد الحداثة. مجموعةٌ تنتقدها علّها تُنقّى وتتخلَّص من عيوبها فتدوم. بين هؤلاء اختلاف أيضاً، فبعضهم يكتفي بالانتقادات السطحيّة السياسيّة، والبعض الآخر لا يستسيغ سيطرة وسائل الإعلام، وسيطرة الثقافة الإعلاميّة. لكنّ الأكثرَ جديّةً في تفكيرهم يقولون

إنّ حقيقة الحداثه لم تظهر ولم تتحقق حتى الآن بالكامل. أيْ أنَّ عقل القرن الثامن عشر لم يكن محض عقل آليٍّ، وتحويل العقل إلى عقل آليٍّ انحراف. لذا يجب تدارك هذا الانحراف، والاستعداد لاستقبال عقل دقّاتُه صدى الكلام المشترك والتفاهم. هنالك أخيراً مجموعةٌ رابعةٌ هي على الرغم من أنّها غير يائسة من مستقبل الحداثة،لا تصدر عنها أفكارٌ طوباويّة، إنما تصف الحضارة الحديثة على نحوٍ يوحي أنّها تريد أن تفسح مجالاً للتعدّديّة في أحاديثنا الدينيّة وفي الإنجيل وفي الشعر الأوروبيّ الحديث، إنّ الخلاص يأتي من حيث أتى الخطر(وقد رُوي عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّه قال، **يأتي الفرج عند فناء الصبر**).

نهاية الميتافيزيقا

لقد وصل علمُ ما بعد الطبيعة الغربيُّ إلى نهايته، وطالتِ العدميّةُ على نحو فاعل كلَّ الأمكنة وكلَّ الأشياء. في هذا العصر فقدت الحقيقةُ صفةَ الثبات والديمومة. في عصرنا الحقيقةُ حادثةُ من الحوادث، وفي هذا الوضع الحقيقةُ ليست في متناول أيّ شخص وأيّ سلطة. هذا الحدث جعل الحجاب الذي كان يستر الثقافات الأخرى أكثرَ رقّةً وشفافيةً، والهرمَنطيقيا التأويليّة المناسِبة في الغرب لهلاميّة عصر ما بعد الطبيعة وطواعيته ربما أصبحت نوعًا من الذكرى في أطراف هذه الحضارة وحواشيها.إن وافقنا على هذا القول تصبح عبارة المركز والأطراف في غير مكانها أو غير مستساغة، إنما تبقى العلاقه بين المركز والأطراف مبهمة. إذا تذكّرنا خطر الوقوع في فخّ النفسانيّة (بسيكولوجيسم) يمكننا مقارنة الروح المعنويّة للأوروبيّن بالروح المعنويّه لأهل الضواحي والأطراف، لا سيّما إن أخذنا في الحسبان تغيّر هذا الوضع في القرن العشرين لا سيّما في عقوده الأخيرة نسبةً إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

لم تكن أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تعرف أكثر من عالمين وإنسانين العالم والإنسان اللذان يملكان تاريخًا وحضارة، والعالم والإنسان اللذان ينقصهما ذلك، ويجب أن يبلغاه.في ذلك الزمان لم يكن هنالك وجود للمركز والأطراف،في ناحية كان يوجد عقل وصحوة ومعرفة، وفي الناحية الأخرى يوجد جهلٌ وغفلة لدى الإنسان الشرقي والعالم الشرقي، اللذان كانا من متعلّقات فكر الغرب وعمله. لكن في القرن العشرين، لا سيّما في اواسطه تغيّر الوضع إلى حدٍّ ما، عانت أوروبا من الفاشيّة والنازيّة والستالينيّة، والحروب المدمّرة. واختبرت كذلك العدميّة التي كان نيتشة ودستويوفسكي قد وصفا بها التاريخ الغربيّ، وما بعد الطبيعة انتهت بالمسار الروحيِّ والمعنويّ والفكريّ. في هذه الأثناء التي كان الغرب قد انصرف فيها عن مطلقيّة تاريخه وحضارته

كلّيًّا، أو لم يعد مصرًّا عليها، تفتّحت براعم مشاعر التعلّق بالثقافة والماضي التاريخيين في العالم القديم. مع هذين الحدثين المتوازيين تغيّرتِ النسبةُ بين العالمين اللذين يُسميّان نامِياً وغيرَ نامٍ أو متقدّمًا ومتخلّفًا، أيْ حين شاعت في كلِّ الأمكنة عاداتُ الغرب وأسلوبُ الحياة الغربيّ، وأصبح الناس في جميع أنحاء الدنيا مستهلكين للبضائع الغربيّة، صار العالم في الظاهر غربيًّا كلّيًّا، وإذا كانت هنالك فوارق ففي درجات التنمية ومراتبها. في هذا العالم الواحد ظاهريًّا يمكن تسويغ تصوّر المركز والأطراف. مع ذلك يجب أن يكون بين المركز والضواحي نسبة ضروريّة وعلاقة ذاتيّة. لكن نحن حتى وإنْ علمنا أنّ المركز هو أوروبا الغربيّة وأميركا الشماليّة وبقيّة مناطق العالم هي الأطراف والضواحي، لا نعلم المركز مركز ماذا، ولا نعلم بماذا تستفيد الأطراف منه. إن كان المركز مركزاً سياسيًّا أو اقتصاديًّا فالفائدة الأكبر التي تصل إلى الضواحي منه هي السيطرة والظلم والسلب والنهب. أمّا إن كان المركز مركزاً علميًّا وفكريًّا فيجب التأمّل في كيفيّة انتشار هذه العلوم والأفكار والآداب من المركز إلى الأطراف. هل بالإمكان القول أنّ عَلاقة المركز بالأطراف ظلمٌ واعتداءٌ في السياسة والاقتصاد، وتربية وهدايةٌ في العلم والفكر؟ هذا الوضع المزدوج ظاهريًّا دفع البعض إلى إنكار وحدة الغرب، رائيًا إليها مجموعةً من الأمور المختلفة والمتباينة. من الطبيعي أن يرفض هؤلاء أيضاً مُقترَح المركز والأطراف لأنّ عيونهم ترى بمنظار التعدّديّة. لكنّ انتقال العلم والتفكير والأدب من المركز إلى الأطراف لا يتنافى وسياسةَ الغرب الثقافيّة والعلميّة. أوّلًا لأنّ التفكير غير قابل للتعليم والانتقال، فالعلم على الرَّغم من أنّه يُتعلَّم يبقى في حدودِ المواضيع التي تدرّس ما لم يَستند إلى أسس التفكير. ثانيًّا: يهاجر الدارسون أصحاب المواهب من بلدان الأطراف إلى المركز، وهنالك يبدأون البحث والتحقيق. أما في الفلسفة والأدب فالوضع مختلف نوعًا ما، إذ قلّما تُسمع حكاية أو شكوى عن هجرة الكُتّاب والفلاسفة من الحواشي إلى المركز. لا يعني ذلك أنّ الشعراء والكّتاب والفلاسفة الآسيويّين والأفارقة واللاتين لا يهاجرون إلى أوروبا الغربيّة وأميركا الشماليّة. نحن نعرف اليوم كتّابًا وفلاسفة أسماؤهم آسيويّة وأفريقيّة و إسلاميّة، ويمكن العثور على معالم من الثقافةِ واللغة والأفكار القديمة في آثارهم. لا يجب أن نقارن هؤلاء في انتسابهم إلى الغرب بالعلماء والباحثين، إذ ليس من الضروريّ أن يأنس العلماء أُنساً تامًّا باللغة والثقافة الغربيّتين، لكنَّ الكتّاب والفلاسفة الذين هاجروا إلى الغرب وأنتجوا هنالك آثارًا، واشتُهرت أسماؤهم، تربيتُهم غربيّة، وحتى إذا أوردوا موادَّ فكريّة وشعريّة من لغة الآباء والأجداد في آثارهم، فأسوتهم الفكريّة والفنيّة المفكّرون والمبدعون الغربيّون. هل يجب عدُّ هذا الأمر دليلَ ارتباط أوثق بين المركز والأطراف؟ نعم أو لا؟ إذا كان ذلك الكاتب القادم من جزر المارتينيك ويكتب القصة في فرنسا باللغة الفرنسيّة،

أو ذلك المفكّر الفلسطينيّ الأصل، الذي يعيش في أميركا يفكّران بلغتهما الأمّ وكلٌّ منهما له رأيه في ما يتعلّق بقضايا قومه، والأهمّ من كلِّ ذلك، إذا كان إلى حدٍّ ما المظهرَ الأخلاقيَّ والفكريَّ لأمّته، يمكن القول أنّ العلاقة بين المركز والأطراف باتت محكمةً وراسخة. إنّما لا يمكن القول بمجرّد أنْ يصلَ إيرانيٌّ أو مصريّ في أوروبا الغربيّة أو أميركا الشماليّة إلى مقام علميٍّ وثقافيٍّ رفيع،أنّ ذلك دليلٌ على العلاقة الوثيقة التي تربط المركز بالأطراف. من بين المتنوّرين والكتّاب والفلاسفة وعلماء الإجتماع الكبار المعاصرين ذوي الأصول الآسيويّة والأفريقيّة كثيرون حملوا جنسيَّة البلد المضيف، وأكثر من ذلك ارتبطوا بذلك المكان روحيًّا وخلقيًّا. أمّا القول أنّهم يوردون في آثارهم مواضيعَ عن بلادهم وأمّتهم فذلك لا أهميّة له بحدّ ذاته، إنّما يجب النظر بأيِّ عين ومن أيّ زاويةٍ يعالجون تلك المسائل. منذ حوالى المائة عام وعديد من العلماء والباحثين في التاريخ والأدب في البلدان الآسيويّة والأفريقيّة، يتبعون مناهج البحث الاستشراقيّة. كان اتِّباع هذا المنهج دليلاً على العلاقة والنسبة الخاصّة بين العالم الغربيّ والعالم القديم غير المتطوّر والمستعمَرَ. مهما كانت هذه النسبة، لم تكن نسبة بين المركز والأطراف، لأنّ الأطراف ليس لها حيثيَّة الأطراف إلاّ إن سميّناها حواشيَ وأطرافًا قياسًا على أحياء الصفيح العشوائيّة في المدن الكبرى غير المنظّمة في البلدان غير المتطوّرة.

مشكلة المثقف المستغرب

الفرضيّة في مُقْتَرَح المركز والأطراف هي (أو يجب أن تكون) أنّ هنالك ذهابًا وإيابًا من المركز إلى الأطراف ومن الأطراف إلى المركز، وأن تستوعبَ الأطراف روحيَّةَ نقد الغرب، وأن تنظر من موضع عالميّ، لا يمكن مبدئيًّا إلاّ أن يكون غربيًّا إلى الغرب وإلى جميع الحضارات والثقافات، وتكون حصيلة هذه النظرة المهمّة الصعبة المتمثّلة بأن يتبادل مفكرو الأطراف الأفكار والهموم مع المفكرين وأصحاب الرأي الغربيّين، وكذلك إدراك قضايا قومهم ووطنهم. لكن كيف يكون هذا الأمر ممكنًا؟ وهل اتّباع فيلسوف غربيٍّ والنظر من خلال نظّارته إلى قضايا بلدنا مختلف عن اتباع نظرة المستشرق؟ الاختلاف هو في نوع العلاقة وكيفيّتها. إذا كان المثّقف في هذا العصر يكرّر كلام الفيلسوف الغربي تقليدًا، قطعًا هو أدنى قدراً ومكانةً من متتّبع التاريخ والأدب الذي كان منذ ثلاثين سنة يتبع في أبحاثه منهج المستشرقين. إنّما يوجد اليوم في العالم غير المتطوّر تنويريّون يعزفون هم والفلاسفة والمفكّرون الغربيّون اللحنَ عينه، ويقولون الكلامَ نفسَه. والفلسفة المعاصرة اقتربت هي الأخرى إلى حدٍّ ما من التذكرة التاريخيّة، وتحوّلت إلى حيِّزٍ للتأمّل في التاريخ الغربيّ. النقطة

الأخرى هي مدى الحدّة الذي بلغته مشكلة التخلّف وعدم النموّ، وإشتداد تيّار عولمة الاقتصاد وتجارب الحياة وجميع شؤونها وأساليبها، والوجود الإنسانيّ. في هذا الوضع لم يعد هنالك معنى لفصل هذا المكان عن ذاك المكان، وانتساب أمّة إلى عصر ما قبل الحداثة، وأخرى إلى ما بعد الحداثة. منذ خمسين عامًا كان المتنوّر فكريًّا في مجتمعنا إذا قال أو كتب شيئًا من الفلسفة الغربيّة، يبقى ما يقوله ويكتبه في حدود المحاضرة الدراسيّة. أمّا اليوم فقضايا الفلسفة المعاصرة تنعكس أيضًا انعكاسًا واسعًا في الصّحف. ربمّا لم يكن ما يُكتب حول التقليد والحداثة وما بعدَ الحداثة، وغير ذلك من القضايا الفلسفيّة معمّقًا بمعظمه، لكنّ المهمّ أنّ قضيّة المستقبل قد طُرحت، وكلّ الأقوام والشعوب في العالم مدعوّةٌ للتأمُّل والتفكّر في أوضاعِها. أنا لا أقول أنّ الآذان كلّها صاغيةٌ لتسمع هذه الدعوة، حتى أنّ كثيرين من الذين يقولون أنّهم قد سمعوا الدّعوة ولبّوا النداء، لا يعرفون من أين جاء النداء، ومن أيَّ اتجاه، وإلامَ يدعوهم. كان الباحث الذي يتبع المنهج الإستشراقيّ، يعتقد أنَّ الجميع يجب أنْ يسيروا في هذا الطريق. بعبارةٍ أخرى، كان يؤمن أنّه يتبع المنهج العلميّ ولم يكن يعدُّ هذا المنهج تابعًا لأيّ ثقافة. حاليًّا تغيّر الوضع لم يعد المنهج البحثي للمستشرق منهجًا علميًّا خالصًا. فقد تنبّه أهل الرأي في جميع أنحاء العالم قليلاً أو كثيرًا إلى أوضاعهم التاريخيّة، وأُخضِعت أصولُ التاريخ الغربيّ ومبادؤه وقيمُه التي كان يُعتقد أنّها مطلقة للتساؤل. لم يعد أفقُ التاريخ الغربيّ واضحًا، فقد حُجب تدريجيًّا ويزداد قتامةً. مع ذلك تطوّرت الثقافة الغربيّة بسرعةٍ هائلة، وعيون كلّ أهل الأرض وآذانهم تتابع هذه الثقافة السريعة التطوّر والانتشار. في هذا الوضع بات التحديث أمرًا إلزاميًّا، ولا يمكن غضّ النظر عنه وتجاهله. ولكنّ ذلك لا يعني أنّ الطرق معبّدةٌ وسالكة للّحاق بركب الحداثة والتحديث. المشكلة هي أنّ البشر على الأقلّ في الظروف الراهنة لا سبيل أمامهم سوى سبيل التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والتقنيّة، وحين يَلِجُونَهُ يجدون أنّه غير معبّد وغير سالك، وتعوزُهم الإمكانات الكافية لإِزالة العقبات وتعبيد الطريق. هذه المسألة السهلة ظاهريًّا تُفهم في حال انصبّ التفكير على وضع الغرب والعالم المتخلّف والنسبة بينهما. حاليًّا هنالك فريقان في البلدان غير المتطوّرة يتصدّون للكتابة، فريقٌ معارضٌ للغرب سياسيًّا، وينظر تاليًا إلى الثقافة والحضارة الغربيّتين نظرةً سياسيّة، ويعلن معارضته لها، ولا شأن له في ما يخصّ العلم و التقانة الجديدين من أين أتيا، وكيف حصَّلَ الغرب هذه القوّة الحاليّة. لكنْ يُفهم من فحوى كلامهم أنّ الغرب يجسّد الكذب والخداع والتآمر، وقد سخّر العالم بهذه الوسائل. إفراط هذا الفريق استوجب تفريط الفريق الآخر، الفريق المفرِط آذاه وأغضبه أن يرى بشرًا يقرنون العلم والحريّة والرفاهيّة بالكذب والغشّ والخداع، ويقولون إنها من معطيات الشيطان فتأهّب

للدفاع عن القيم الغربيّة، واصفًا أحيانًا الوضعَ القائمَ في الغرب بأنّه وضعٌ مثاليّ أو قريبٌ من المثال، ويمتدح العلمَ والحريّةَ والعدالة، والبعض من هذا الفريق يتخيّل أنَّ هذا الوضع سيستمرّ إلى ما لا نهاية، وأن العيوبَ والنواقص ستزول. وفي الواقع، يرى أنّ ليبراليّة الديمقراطيّة الغربيّة هي الوضع الدائم للتاريخ. هذا الفريق ينظر أيضًا بمنظار سياسيٍّ إلى العالم وإلى أحواله، وإلى الثقافة والفكر، ولكنْ أيًّا كان الأمر فإنّ هذا الفريق أكثر نجاحًا من الفريق الآخر في عمله، وكلامه أكثر قبولاً. فمن يُنكرْ حريّة البشر وحقوقهم ولا يُقمْ وزنًا لرفاهية الناس وراحتهم، من الطبيعي أن لا يلقى كلامُه آذانًا صاغية. إنّ أحد المبادئ في السياسة وفي مخاطبة الناس بثّ الأمل في نفوس المخاطَبين. ليس المقصود أنّ السياسيّين يخادعون الناس، أو يجب أن يُخادعوا، إنّما هم أنفسهم يجب أن يكون لديهم القليل أو الكثير من الأمل بالمستقبل، وأنّ يضعوا أمام أعين الناس طرحاً واضحاً نسبيّاً عن المستقبل القريب. يتبين أنّ هذا الفريق من السياسيّين يلقى قبولاً أكبر لدى الناس. تُرى مَنْ مِنَ الفريقين على حقّ في هذا النزاع؟ ظاهريًّا هذا السؤال لا معنى له ولا مسوّغ، والبعض ربمّا بمجرّد أنْ يسمعَه أو يقرأه سيصرخ قائلاً أنْ لا إنسانَ سليمَ الفطرة يقول إنَّ الاستبدادَ أفضلُ من الديمقراطيَّة، والمرضَ أفضلُ من الصِحَّة، والفقرَ أفضلُ من الغنى، واختلالَ حبلِ الأمنِ أفضلُ من الأمن والأمان. إذًا من أين أتى هذا البحث وما هو مسوّغه؟ فلو أن هنالك طرحًا عن عالم غيرِ العالمِ الغربيّ أمام أعيننا، ربمَّا انتفى هذا النزاع، ولم نكن مجبرين على المقابلة بين الحريّة والاستبداد. لكنْ في العالَمِ الراهن حيث انتشرت القيم الغربيّة قليلاً أو كثيراً في كلِّ مكان، ويتّسع نطاق انتشارها بواسطة الحروب والقهر، وأفقُ المستقبل كالحٌ ومحجوب، لا يمكن تجاوز هذه المتضادّات، وطالما أنّها موجودة فإنّ نفيَ أحدِها إثباتٌ لضدّه. لكنْ هل من الممكن برفض الديمقراطيّة الخروج من التاريخ الغربيّ؟ بعض المفكرين رأى أنّ تاريخ الحداثة يمكن أنْ يصل إلى نهايته كالتواريخ الماضية (التاريخ اليوناني مثلاً وتاريخ القرون الوسطى)، وأن يبدأ عصرٌ جديد، وعلى هذا الأساس ستنوجد قيم وقواعد ومبادئ وعلاقات غير تلك الموجودة في العالم الراهن، وستكون هي السائدة والديمقراطية التي يعود نسبُها إلى نظام الحداثة، ستكونُ أفضلَ صور الحكم في النظام الجديد. لإثبات هذا القول، لدى أنصار الديمقراطيّة أدلّتُهم، وبإمكانهم أنْ يبيّنوا أنَ هنالك حكومات حتى اليوم، قد داست مبادئ الديمقراطيّة بأقدامها، وحتى إن كان ذلك باسم العدالة، فقد ضاعفتِ الظلمَ في العالم. لكنْ هل ستظلّ عجلة الزمان تدور على هذا المنوال؟ وهل سيبقى نظام الحداثة هو النظام الأبديّ للحياة البشريّة؟ مهما كان الجواب عن هذا السؤال فإن الذين تربّوا على مبادئ الحداثة، وتفكيرُهم محصورٌ داخل حدودها، من الصعب جدّاً أن يتخلّوا

عن هذه المبادئ، ويتطلّعوا إلى فضاءٍ آخر. لهذا السبب نرى أشخاصاً ربمّا بحسن نيَّة ينسبون كلّ من لديه تساؤلات ومآخذ حول مبادئ النظام السياسيِّ الغربيِّ إلى الفاشيّة والنازيّة والستالينيّة. ليس من المستبعد كما يبدو، في إطار النظام الفكريّ والثقافيّ والتقنيّ للعالم المعاصر، أن يُتّهم من يفكّر بمبادئ العلم بمعاداة العلم، وأن يُصَنَّفَ من يتجاوز ظاهر الديمقراطيّة إلى باطنها وحقيقتها، في خانة أعداء الحريّة، ولا عجب أنّ هذه العقليّة شائعة في العالم غير المتطوّر. أشرنا من قبل إلى أنّ الفريق الأوّل يمكن أن يكون شديد الإعجاب والتعلّق بأحدث وسائل التقانة، مع ذلك لا ينتقد الغرب نقدًا بنّاءً، بل يركّز أكثر على عيوب الغرب وعلى الحداثة. أمّا كتّاب الفريق الثاني فإنّهم يستسيغون صورةَ الحياة الغربيّة ونظامَها السياسيّ،ويرونها أحياناً مثالاً يُحتذى،وإن عارضوا أحياناً بالعمل السياسيّ القوى الغربيّة،يسمّون البحث في ماهيّة الديمقراطيّة والليبراليّة نقيضا للحريّة وموالاةً للاستبداد والفاشيّة، ويتحدّث أشخاص من الفريق الأوّل أحيانًا عن الحريّة والديمقراطيّة بطريقة معيّنة كأنمّا يتحدثون عن جريمة أو فضيحة. في الفريق الثاني أيضاً أشخاص على النقيض من مبدإ الحريّة الذي يحملون لواءه، يذكرون باحتقار حتى أسماء الفلسفات، فالتأويليّة على ألسنتهم تتحوّل إلى مرض خطير أو قذارةٍ أو نجاسة. هذا هو الوجه المشترك بين الفريق الأول والفريق الثاني، فالدعوة إلى التحرّر والحرّيّة بتعصّبٍ لا تتوافق مع الفلسفة أيضاً، والتأويليّة شأنُها شأن أيّ فلسفةٍ أخرى قابلةٌ للنقد، لكنْ من يَرَ أنّ فسادَها وبطلانَها أمرٌ محتوم، ويجب تفنيدُها ورفضها، ليس من أهل الفلسفة، ولا تربطه أيّ علاقة نسب أو قرابة بعالم الحرّيّة، وإنْ تكلّمَ على الحريّة فكلامه ليس نابعاً من القلب، أي أنّ قلبه و لسانَه ليسا على وفاق. لكن يتوجّب علينا أنْ لا نحكم على أيّ بلد من البلدان انطلاقاً من آراء أهل الإفراط أو أهل التفريط فيه. الإشارة إلى هذه النقطة تهدف إلى إفساح المجال أمام سؤال جديد حول النسبة بين الأطراف والمركز. هل فهمُ المركز فهمٌ عميق والأطراف فهمها سطحيٌّ وظاهريٌّ، وإذا عارضتِ المركزَ لا تعرف ماذا تعارض؟ وما هو الأثر الذي تتركه معارضتها؟ يبدو أنّ المجموعات المعارضة والمقاومة لتسلّط القوى الغربيّة غير منتبهة أو غير مهتمّة بمعرفة الطريق التي تنفذ منه القوّة والسيطرةُ لذا لا تفكّر بإقفال هذه الطريق، وربمّا ترى أيضاً أنّها غير معنيّة بإقفالها، وقطعاً معارضتُها في بعض الحالات قليلةُ التأثير أو لا تأثيرَ لها .

الاستعلاء بما هو منهج وعقل

انطلاقاً ممّا قلناه، يمكن أن نفترض صورتين مثاليّتين للبشر، إحداهما صورة الغربيين الذي يعدّون مكانتهم و مهمّتهم فتحَ العالم واحتلاله، يعرفون فضلاً عن عناصر قوّتهم مواطنَ ضعفهم إلى حدٍّ ما، وبما أنّهم حتى هذه اللحظات يتطلّعون إلى المستقبل، فهم لا يجهلون المشاكلَ التي تعترض طريقَهم وقتامةَ أفقِ المستقبل. إلى جانب هؤلاء كمٌّ كبير من أهل أوروبا وآسيا وأفريقيا وأميركا الجنوبيّة، هم على الرّغم من الخلافات السياسيّه في ما بينهم، حتى المعارضون منهم للغرب، عيونُهم مصوّبةٌ على مُنجزات الغرب، ويريدون الوصول إلى حيث وصل هؤلاء عادةً لا يعرفون إمكاناتِهم وقدراتِهم ونقاطَ ضعفهم، ولا الطريق التي يجب أن يسلكوها ليحصلوا على ميزات النموّ والتطوّر. هل يشكّل هؤلاء أجزاء ضواحي الغرب؟ هؤلاء ليسوا بالمستوى نفسه حياتيًّا ومعيشيًّا، ومعتقداتُهم مختلفة، وأنظمة الحكم في بلادهم مختلفةٌ أيضًا، وآراؤهم في ما يتعلّق بالأنظمة السياسيّة القائمة في الغرب متناقضة كما رأينا. إذا نظرنا إلى هذه الضواحي والأطراف نظرةً سياسيّةً سنرى بلادًا ليس بينها أيُّ توافق وانسجام تقريبًا، وإذا كانت في الظاهر مستقلّة سياسيًّا، فإنّ استقلالها لا يظهر كثيراً في مقاومة المركز والتصدّي لهيمنته، وهو أشدّ بروزاً في خدش وجوه بعضهم البعض. حتمًا المركز أيضًا بالمنظار السياسيّ غير موحّد، لكن حين يحدث ما يمسّ مبادئ العالم الحديث وقواعده وأصوله تتقارب مواقفه. في هذه المواقف لا يُحسب أهل آسيا وأفريقيا من الأطراف، لأن جماعات من أهل المركز ترى أنّ المناطقَ غير الغربيّة مقرُّ الأفكار المخالفة للحضارة الغربيّة، وفيها ينشأ ليس فقط المعارضون للظلم المحيقِ بهم والآتي من الغرب، بل المعادون للحضارة الغربيّة ومبادئ الحريّة وحقوق البشر.

لقد بدأ نقد الحضارة الغربيّة ومبادئ التاريخ الغربيّ في الغرب نفسه، وتعمّق واشتدَّ في أوساط الغربيّين، واهتمَّ مستنيرو البلدان الأخرى بهذه الانتقادات، وربمّا جعلها عددٌ منهمٌ مادة الحقد على الغرب. لكنْ أوّلاً عددُ هؤلاء قليل، وثانيًا، هم لم يستمدّوا حقدهم من جذور آبائهم وأجدادهم بل من عدميّة الغرب. حتمًا من هذه الأطراف نفسها ناسٌ كُثُرٌ لا شأنَ لهم بمبادئ الحريّة وحقوق البشر، أو أنّهم لا يولونها أهمّيّةً، لكنْ من الممكن أنْ يقولوا إنّ القوى الغربيّة نفسَها لا تطبّق المبادئ التي تدّعي حمايتها، هؤلاء ليسوا معارضي المبادئ التي اصطُلح على تسميتها غربيّة، حتى وإنْ صُنّفوا في حاشية الغرب أو أطرافه، يمكن أن يجدوا مسوّغًا له.الفريق الأوّل كما أشرنا من قبل هو إن تأمّلنا بدقّة اهتماماته وتجاوزنا أقواله وأفعاله، لا ينتمي إلى التاريخ الغربيّ. هؤلاء ليسوا من أهل الرأي، ولا يقترحون حلولاً لتجاوز المبادئ الغربيّة، كذلك هم لا يتخطّون حدودَ مواجهة الغرب ومقاومته سياسيًّا.

ما يميّز هؤلاء من سائر الجماعات السياسيّة المعارضة للهيمنة الغربيّة هو عنفُهم. وإذا كان لديهم فكر أو علم فهم يَقصِرون استخدامه على تدوين برامجهم وسياساتهم العنفيَّة، وتنفيذ أعمال العنف. بعبارة أخرى مخالفتُهم لمبادئ الحضارة الغربية مخالفةٌ سطحيّة، لا تأثير لها، ويمكن أن تكون فقط أثراً من آثار الأزمة أو مَعْلَمًا من معالمها في العصر الحديث. النقطة الأهم أنّ أعمال العنف هذه، تخرج إلى حيّز التنفيذ بالأساليب التي وُضعت في الغرب، وبالأدوات التي صنعها الغرب وفي كلّ الأحوال، حين يستهدف أحدُ أعمال العنف إحدى القوى الغربيّة، لا يمكن أن نسمي ذلك أكثر من عداء ومحاربة لها، ولا شك أنّ الخلاف والصراع والحروب بين القوى السياسيّة الغربيّة والعالم غير المتطوّر، كانت قائمة منذ بداية التاريخ الاستعماريّ ولا تزال قائمةً، إنها حرب المظلوم على الظلم والظالم.

لا يجب هنا أنْ نتحدث عن مستقبل هذا الخلاف، وعمّا سيؤول إليه أمره في المستقبل، وما هي النتائج التي سيتسفِر عنها، لكنْ يجب أن نعلم أنّ كلّ مسألة تُطرح في هذا الباب مناسبةٌ لرأينا في ما يتعلّق بالغرب وبالعالم غير المتطوّر. المتفائل بالغرب يحكم على مستقبل العالم بنظرة تفاؤليّة، ومن يعتقد أنّ قوّة الغرب قد اعتراها الاضطراب والوهن وأنها آيلة إلى الضعف يمكن أن ينظر إلى العالم نظرةً تشاؤميّة. فضلاً عن ذلك، الفكرةُ الشائعة في العالم غير المتطوّر إلى حدّ ما، لا سيّما بين المتنوّرين المتعلّمين لا تتوافق وفكرةَ وحدةِ العالم، وبناءً عليها كلُّ بلدٍ قائمٌ بذاته، وعلى الجميع أخذ ما هو جيّدٌ ولائقٌ والتخلّي عن العيوب والمساوئ. بالنسبة إلى أصحاب هذا التفكير مفهوم الشرق والغرب لا معنى مثمرًا له. وهؤلاء يَعُدّون تلقائيًّا مُقترَحَ المركز والأطرافِ أيضًا بلا معنى. يمكننا من زاوية معيّنة أنْ نصّنف ضمن هذه الزمرة نفسِها المجموعاتِ السياسيّةَ المعارضةَ لها والمعارضةَ للغرب أيضًا. الآن هنالك مجموعتان لمفهوم الأطراف والمركز لا معنى لهما: مجموعة تعتقد أنّ الغرب يمكنه من خلال الحوار إدخال جميع الشعوب في العالم الغربيّ، ومجموعةٌ أخرى تميل إلى الإعتقاد أنَّ الغرب بإمكانه من خلال الحوار أن يتعلّم الكثير من الثقافات الأخرى، ويجب كذلك على العالم كلّه أن يتعلّم من الغرب. ربما يكون لكلمة الحوار مكان ملائمٌ جدًا في كلام هذه المجموعة، لكنْ من غير المعلوم حقيقةً هو كيف يمكن أنْ يتحقّق هذا الأمر، ومن هم المتنوّرون والمفكّرون الذين يعبّرون عنه. الخلاصة أنّ الأرضيّة الفكريّة والمقْترَح المناسبان لعبارة المركز والضواحي هما في ما يلي: نحن نعيش في عالم واحد تحكمه مبادئ وقواعد واحدة، لكنّ علاقة أهل الأرض بهذه المبادئ والقواعد متفاوتة الدرجات، ولم تصبهم آثارها وفوائدها بالمستوى نفسِه. هذا العالم ليس موحَّد النسيج، لكن يجب أن يصبح كذلك. يجب على المركز أن يقبلَ الاختلاف (فهذا الاختلاف موجودٌ في داخله أيضًا، وهو جزء من ماهيّته)، والأطرافُ يجب أنْ تنظرَ

إلى المركز وهي مدركةٌ وضعها أطرافًا وضواحيَ، أو بصراحة أكبر نقول إنَّ المتنوّرين والمفكّرين والسياسيين في البلدان الأطراف يجب أن يشكلوا حالةً من التبادل الروحيّ والفكريّ بين المركز والأطراف. هذه طوباويّة أوائل القرن الحادي والعشرين. لقد بدأت الحداثة طوباويًّا، وفي القرن العشرين احتل الفكر غير الطوباويّ مكان الفكر الطوباويّ. هل يعود البشر من جديد إلى مرحلة الطروحات الطوباويّة؟ ما أعرفه أنا هو أنّ مصير العالم كلِّه مرتبطٌ ببعضه، وحتى إن لم نعطِ الغربَ موقع المركز ومكانتَه، لا يمكننا أن ننكر أنّ كلّ ما يحلّ به، وأيّ تغيّر يصيبه سيؤثّر في الأمكنة الأخرى كلِّها. لكنّ خرابه سيكون خرابًا للعالم كلِّه. ليس من الضروريْ أنْ نفكّر بالخراب، الأفضل أن نفكر أنّ مراكز العلم والتفكير والحضارة انتقلت تاريخيًّا طيلة العصور والقرون من مكان إلى آخر ـ علمًا أنّ أيّ مركز حضاريّ طيلة التاريخ لم يحظَ بما يحظى به المركزُ الغربيُّ من قوّةٍ ونفوذ. في أوائل القرن العشرين نبّه بعضُ المفكّرين الغربَ، إلى أنّ مركزيته في خطر، ونصحوا أوروبا أن تتّقي هذا الخطر الداهم. اليوم تغيَّرَ الوضع إلى حدٍّ ما فما قاله هوسرل في النصف الأوّل من القرن العشرين حول أزمة أوروبا، لا يتكرّر على ألسنة الفلاسفة المعاصرين. لكنْ هنالك سياسات تريد بالعنف والشدّة والرعب أن تحافظ على مركزيّة القوّة في الغرب (الغرب الذي يبدو أنّه يتجزّأ، أو أنّ مركزًا جديدًا يظهر في داخله)، لكنّ المركز مركزُ التفكير، والسياسةُ لا تَخلق تفكيرًا، ولا تستطيع أن تقضيَ على التفكير. يجب أن تُصالح السياسةُ الفكرَ.



خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء في ما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أو ما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

قراءتان مشرقيتان للعلمانية

1ـ أباطيل الدهريين للأفغاني

2 ـ الإسلام ومدنيّة أوروبا لمحمد عبده

لدينا في هذا العدد نصّان مستعادان لشخصيتين تاريخيتين شغلتا العالمين العربي والإسلامي خلال حقبةٍ شديدة الحساسية طبعها اللقاء المحموم بين الشرق والغرب: الفيلسوف العلامة جمال الدين الأفغاني والإمام الشيخ محمد عبده. قد يكون علينا أن نبيّن أنّ الشخصيتين اجتمعتا عند منعطفٍ فكريٍّ واحد كان سؤال النهضة وجوابه ذروةُ مقاصدهما. قد تتفاوت الرؤى وزوايا النظر لكل منهما حيال موجة الحداثة الآتية كإعصارٍ من جهة الغرب، إلا أنّهما حملا الهم معاً، ومضى كلٌ منهما في سبيله، على الرغم من العروة التي جمعت بينهما وكانت في غالب الأحيان أشبه بصلة الأستاذ بالمُريد.

هذان النصّان المستعادان يقاربان العلمانية الغربية بثقافة اللحظة التاريخية التي عايشاها، وشكلت العنوان الأعظم لما سميّ بـ «صدمة الحداثة». سنرى ذلك من خلال أسلوب جدالي يترجم المناخات الفكرية والإيديولوجية التي سادت المشرق العربي بين نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وهي المناخات التي افترضتها تدفقات الحداثة الغربية بما انطوت عليه من مفاعيل ذات تأثيرات عميقة على قيم الشرق وروحانيته، من الإيمان الديني موصولاً بحقول الفكر والأخلاق والاجتماع السياسي ومناهج العلوم.

«الاستغراب»

أباطيل الدهريين

جمال الدين الأفغاني

النص التالي مأخوذ من كتاب السيد جمال الدين الأفغاني «الرد على الدهريين». وهو مناظرة يجادل فيها التيار الإلحادي الذي شاع في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وامتدت آثاره الفكرية إلى المشرق العربي والإسلامي فضلاً عن مغربه، وكان من نتائجها نشوء تيارات علمانية حاكت الإلحادية الغربية وتماهت معها في كثير من المواضع.

المحرر

هؤلاء جَحَدَة الأُلوهيّة في أيّ أُمّة، وبأيّ لون ظهروا، كانوا يسعون ولا يزالون يسعون لقلع أساس هذا القصر المسدّس الشكل، قصر السعادة الإنسانية، القائم بستّة جدران: ثلاث عقائد، وثلاث خصال[1]، أعاصير أفكارهم تدكدك هذا البناء الرفيع، وتُلقي[2] بهذا النوع الضعيف إلى عراء الشقاء، وتهبط به من عرش المدنيّة الإنسانيّة إلى أرض الوحشيّة الحيوانيّة.

لقد وضعوا مذاهبهم على بطلان الأديان كافّة، وعدّها أوهاماً باطلة، ومجعولات وضعيّة، وبنوا على هذا: ألاّ حقّ لملّة من الملل أن تدّعي لنفسها شرفاً على سائر الملل; اعتماداً على أُصول دينها، بل الأَليقُ بها ـ على رأيهم ـ أن تعتقد أنها ليست أَولى من غيرها بفضيلة، ولا أجدر بمزيّة. ولا يخفى ما يتبع هذا الرأي الفاسد من فتور الهمم، وركود الحركات الإراديّة عن قصد المعالي، كما تقدّم بيانه.

قالوا: إنّ الإنسان في المنزلة كسائر الحيوانات، وليس له من المزايا ما يرتفع به على البهائم، بل

---

[1]ـ هي العقائد والخصال التي تكلّم عنها قبلُ، وأطلق عليها هنا أسم القصر المسدّس الشكل، ونعته بقصر السعادة.

[2]ـ في الأصل: تلفي .

هو أخسّ منها خِلْقة، وأدنى فطرة، فسهّلوا بذلك على الناس إتيان القبائح، وهوّنوا عليهم اقتراف المنكرات، ومهّدوا لهم طرق البهيميّة، ورفعوا عنهم معايب العدوان.

ذهبوا إلى أنّه لا حياة للإنسان بعد هذه الحياة، وأنّه لا يختلف عن النباتات الأرضيّة تنبت في الربيع ـ مثلاً ـ وتيبس في الصيف، ثمّ تعود تراباً، والسعيد من يستوفي في هذه الحياة حظوظه من الشهوات البهيميّة.

من سيرته الذاتية:

ولد جمال الدين الأفغاني سنة 1839م / 1254 هـ وهناك خلاف في محل ولادته قيل انه ولد في «أسد آباد» (الايرانية) و قيل أنه ولد في أسعد آباد (الافغانية) وهو ما ترجحه الدراسات الاكاديمية، ووالده السيد صفتر من السادة الحسينية، ويرتقي نسبه إلى عمر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالبﷺ، ومن هنا جاء التعريف عنه بالسيد جمال الدين. يعتبر الأفغاني من أهم الشخصيات الفكرية في العالم الإسلامي وقد ظهر للمرة الأولى شاباً سواحاً يجعل من الشرق كله وطناً له فيزور بلاد العرب و مصر و تركية و يقيم في الأفغان وهند وفارس ويسافر إلى كثير من عواصم أوروبا . كانت لأسرته منزلة عالية في بلاد الأفغان، لنسبها الشريف، ولمقامها الاجتماعي والسياسي إذ كانت لها الإمارة والسيادة على جزء من البلاد الأفغانية، تستقل بالحكم فيه، إلى أن نزع الإمارة منها دوست محمد خان أمير الأفغان وقتئذ، وأمر بنقل والد السيد جمال الدين وبعض أعمامه إلى مدينة كابل، وانتقل الأفغاني بانتقال أبيه إليها، وهو بعد في الثامنة من عمره، فعني أبوه بتربيته وتعليمه، على ما جرت به عادة الأمراء والعلماء في بلاده.

أثره الأدبي و العلمي :

أقام في مصر، وأخذ يبث تعاليمه في نفوس تلاميذه، فظهرت على يده بيئة، استضاءت بأنوار العلم والعرفان.

وبهذا الرأي الفاسد أطلقوا النفوس من قيد التأثّم، ودفعوها إلى أنواع العدوان: من قتل وسلب وهتك عرض، ويسّروا لها الغدر والخيانة، وحملوها على فعل كلّ خبيثة، والوقوع في كلّ رذيلة، وأعرضوا بالعقول عن كسب الكمال البشري، وأعدموها الرغبة في كشف الحقائق، وتعرّف أسرار الطبيعة.

هذا الوباء المهلك، والطاعون المجتاح ـ أعني النيتشريّين ـ لا يُصيب أهل الحياء، لامتناع

وبعد احتلال الإنجليز مصر، سُمِحَ للأفغاني بالذهاب إلي أي بلد إختار أوروبا فقصد إليها سنة 1883، وأول مدينة وردها مدينة لندن، وأقام بها أياماً معدودات، ثم انتقل إلي باريس، وكان تلميذه محمد عبده منفياً في بيروت عقب إخماد الثورة، فاستدعاه إلى باريس، فوافاه إليها، وهناك أصدر جريدة (العروة الوثقى)، وقد سميت باسم الجمعية التي أنشأتها، وهي جمعية تألفت لدعوة الأمم الإسلامية إلى الاتحاد والتضامن والأخذ بأسباب الحياة والنهضة.

له أبحاث مع الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان Renan الذي قال فيه: «قد خُيل إلي من حرية فكره و نبالة شيمه، وصراحته، وأنا أتحدث إليه، أنني أرى وجهاً لوجه أحد من عرفتُهم من القدماء، و أنني أشهد ابن سينا أو ابن رشد، أو أحد أولئك الملاحدة العظام اللذين ظلوا طيلة خمسة قرون يعملون على تحرير الإنسانية من الأسر.

وفاته:

كانت وفاته صبيحة الثلاثاء 9 مارس سنة 1897م، وما أن بلغ الحكومة العثمانية نعيه حتى أمرت بضبط أوراقه وكل ما كان باقياً عنده، وأمرت بدفنه من غير رعاية أو احتفال في مقبرة المشايخ بالقرب من نشان طاش فدفن كما يدفن أقل الناس شأنا في تركيا وتحت مراقبة الدولة.

نفوسهم عن مشاكلة البهائم، وإبائها عن وضع أقدامها في منازل الحيوانيّة المحضة، وأنفتها من الاشتراك في الأموال والأبضاع، وإباحة التناول ممّا يختصّ بالغير منها.

ولهذا عمد هؤلاء المفسدون إلى خَلّة الحياء ليُزيلوها أو يُضعفوها، فقالوا: إنّ الحياء من ضعف النفس ونقصها، فإذا قويت النفوس، وتمّ لها كمالها، لم يغلبها الحياء في عمل ما كائناً ما كان، فمن الواجب الطبيعيّ في زعمهم أن يسعى الإنسان في معالجة هذا الضعف الحياء ليفوز بكمال القوّة قلّة الحياء وبهذه الدسيسة يخلطون بين الإنسان والهَمَل[1] ويمزجونه بالهامجات[2] من النَّعَم، ويوحّدون بين حاله وتصرّفه، وبين حال الدوابّ والأنعام، من إباحة كلّ عمل، والاشتراك في كلّ شهوة، ويهوّنون عليه إتيان ما تأتيه في نزواتها.

ولا يخفى أنّ الأمانة والصدق منشؤهما في النفس الإنسانيّة أمران: الإيمان بيوم الجزاء، وملكة الحياء.

وقد ظهر: أنّ من أُصول مذاهب هذه الطائفة إبطال تلك العقيدة، ومحو هذه الملكة الكريمة، فيكون تأثير آرائهم في إذاعة الخيانة وترويج الكذب، أشدّ من تأثير دعوة داع إلى نفس الخيانة والكذب، فإنّ منشأ الفضيلتين مادام في النفس أثر منه، يبعثها على مقاومة الداعي إلى الرذيلتين، فيضعف أثر دعوته، والمؤمّن بالجزاء، المبرقع بالحياء، إن سقط في الخيانة أو الكذب مرّة، وجد من نفسه زاجراً عنهما مرّة أُخرى، أمّا لو مُحي الإيمان والحياءوهما منشأ الصدق والأمانة من لوح النفس، فلا يبقى منها وازع عن ارتكاب ضدّيهما.

ويزيد في شناعة ما ذهبوا اليه، أنّ في أُصولهم الإباحة والاشتراك المطلقين، فيزعمون أنّ جميع المشتهيات حقّ شائع، والاختصاص بشيء منها يعدّ إغتصاباً، كما سيذكر، فلم يبق للخيانة محلّ، فإنّ الاحتيال لنيل الحقّ لا يعدّ خيانة، ومثلها الكذب، فإنه يكون وسيلة للوصول إلى حقّ مغتصب في زعمهم فلا يعدّ إرتكاباً للقبيح.

لا جَرَمَ[3] أن آراء هذه الطائفة مروِّجة للخيانات، باعثة على افتراء الأكاذيب، حاملة للأنفس على ارتكاب الشرور والرذائل، وإتيان الدنايا والخبائث.

وإنّ أُمّة تفشو فيها هذه الحوالق[4] لجديرة بالفناء، جالية عن باحة البقاء[5] فقد انكشف الخفاء بما

---

[1]ـ الهَمَل من الإبل: المتروك ليلاً ونهاراً يرعى بلا راع.
[2]ـ المتروكة يموج بعضها في بعض كالغنم بلا راع.
[3]ـ لا محالة ولا بدّ وحقاً.
[4]ـ جمع حالقة: السنة الشديدة التي تحلق كلّ شيء، المنيّة، القول السيّىء، والمعنى الأخير أنسب.
[5]ـ أي خارجة عن ساحة الوجود.

بيّنّا عن فساد مشارب هذه الطائفة، وعن وجه سَوقها الأُمم والشعوب إلى مهاوي الهَلَكة والدّمار.

وأقول: إنّها من أشدّ الأعداء للنوع الإنساني كافّة، فإنّ ما هاج في رؤوس أبنائها من «الماليخوليا» يخيّل إليهم أنّ الإصلاح فيما يزعمون، ويصوّر لهم حقيقة النجاح في صور ما يتوهّمون، فيبعثهم هذا الفساد لإيقاد النار في بيت هذا النوع الضعيف ليمحو بذلك رسمه من لوح الوجود، فإنّ من الظاهر عند كلّ ذي إدراك أنّ أفراد هذا النوع يحتاجون في بقائهم إلى عدّة صنائع لو لم تكن لأهلكتهم حوادث الجوّ، وأعوزهم القوت الضروري، والصنائع المحتاج إليها تختلف أصنافها، وتتفاوت درجاتها، فمنها الخسيس، والشريف، ومنها السهل، ومنها الصعب.

وهذه الطائفة النيتشريّة تسعى لتقرير الاشتراك في المشتهيات، ومحو حدود الامتياز، ودرْس[1] رسوم الاختصاص حتى لا يعلو أحد عن أحد، ولا يرتفع شخص عن غيره في شيء ما، ويعيش الناس كافّة على حدّ التساوي لا يتفاوتون في حظوظهم، فإن ظفرت هذه الطائفة بنجاح في سعيها هذا، ولاق[2] هذا الفكر الخبيث بعقول البشر، مالت النفوس إلى الأخذ بالأسهل، فلا تجد من يتجشّم مشاقّ الأعمال الصعبة، ولا من يتعاطى الحِرَف الخسيسة طلباً للمساواة في الرفعة، فإن حصل ذلك، إختلّ نظام المعيشة، وتعطّلت المعاملات، وبطلت المبادلات، وأفضى إلى تدهور هذا النوع في هُوّة الهلاك.

لا تُنتج أحسن من هذه النتيجة. ولو فرضنا (بالماليخوليا) نعم، إنّ أفكار المصابين محالاً، وعاش بنو الإنسان على هذه الطريقة العوجاء، فلا ريب أن تمُحى جميع المحاسن، وضروب الزينة، وفنون الجمال العملي، ولا يكون لبهاء الفكر الإنسانيّ أثر، ويفقد الإنسان كلّ كمال ظاهر أو باطن، صوريّ أو معنويّ، ويعطّل من حَلْي الصنائع، وتغرب عنه أنوار العلم والمعرفة، ويصبح في ظلام جَهْل، وبلاء أزْل[3]، وينقلب كرسيّ مجده، وينثلّ[4] عرش شرفه، ويُصْحِر[5] في بادية الوحشيّة كسائر أنواع الحيوان، ليقضي فيها أجلاً قصيراً مُفعماً بضروب الشقاء، محاطاً بأنواع من المخاوف، محشوّاً بأخلاط من الأوجال والأهوال، فإنّ المبدأ الحقيقي لمزايا الإنسان إنّما هو حبّ الاختصاص، والرغبة في الامتياز، فهما الحاملان على المنافسة، السائقان إلى المباراة والمسابقة، فلو سُلِبَتْهما أفرادُ الإنسان وقفت النفوس عن الحركة إلى معالي الأُمور، وأغمضت العقول عن

[1]ـ أي محو الاختصاص والفروق بين الأفراد.

[2]ـ لاق بعقول البشر: أي ناسبهم وأعجبهم وأحبّوه ولصق بعقولهم وثبت.

[3]ـ الأزْل بفتح الهمزة وسكون الزاي الضيق والشدّة والحبس، وبكسر الهمزة: الداهية.

[4]ـ يسقط وينهدم.

[5]ـ أصحر: خرج إلى الصحراء.

كشف أسرار الكائنات، واكتناه حقائق الموجودات، وكان الإنسان في معيشته على مثال البهائم البرّيّة إن أمكن له ذلك، وهيهات هيهات.

مسالكهم في طلب غاياتهم

سلكوا مخالج من الطرق لبثّ أوهامهم الفاسدة، فكانوا إذا سكنوا إلى جانب أمن، جهروا بمقاصدهم بصريح المقال، وإذا أزعجتهم سطوة العدل أخذوا طريق الرمز والإشارة، وكنَّوا عمّا يقصدون، ولوّحوا إلى ما يطلبون، ومشوا بين الناس مشية التدليس.

وتارةً كانوا يحملون على أركان القصر المسدّس ليصدعوها بجملتها في آن واحد، وأُخرى كانوا يعمدون إلى بعضها إذا رأوا قوّة المانع دون سائرها، فيجعلون ما قصدوا منها مرمى أنظارهم، ويكدحون لهدمه بما استطاعوا من حول وقوّة، وقد تلجئهم الضرورة إلى البعد عن الأركان الستّة بأسرها، فلا يأتون بما يمسّها مباشرة، ولكنهم يدأبون لإبطال لوازمها، أو ملزوماتها؛ ليعود ذلك بإبطالها.

وقد يكتفون بإنكار الصانع جلّ شأنه وجحد عقائد الثواب والعقاب، ويجهدون لإفساد عقائد المؤمنين، علماً منهم بأن فساد هاتين العقيدتين الاعتقاد باللّه، والاعتقاد بالثواب والعقاب لا محالة يُفضي إلى مقاصدهم ويؤدّي إلى نتيجة أفكارهم.

وكثيراً مّا سكتوا عن ذكر المبادئ، وسقطوا على ذات المقصد، وهو «الإباحة والاشتراك»، وأخذوا في تحسينه وتزيينه، واستمالة النفوس إليه، وقد يزيدون على الدعوة الإقناعيّة بأي وجوهها عملاً جاهليّاً تأنف منه الطباع، وتأباه شرائع الإنسانية وذلك أن يأخذوا معارضيهم بالغدر والإغتيال، فكثيراً ما فتكوا بآلاف من الأرواح البريئة، وأراقوا سيولاً من الدماء الشريفة، بطرق من الحيل، وضروب من الختل.

ضرر مذاهب المادّيّين

متى ظهر المادّيّون في أُمّة، نفذت وساوسهم في صدور الأشرار من تلك الأُمّة، واستهوت عقول الخبثاء الذين لا يهمّهم إلاّ تحصيل شهواتهم ونيل لذّاتهم من أيّ وجه كان لموافقة هذه الآراء الفاسدة لأهوائهم الخبيثة، فيميلون معهم إلى ترويج المشرب المادّيّ، وإذاعته بين العامة غير ناظرين إلى ما يكون من أثره.

ومن الناس من لا يساهم في آرائهم، ولا يضرب في طرقهم، إلاّ أنّه لا يسلم من مضارّها ومفاسدها، فإنّ الوهن يُلمّ بأركان عقائده، والفساد يسري لأخلاقه من حيث لا يشعر حيث إنّ أغلب الناس مقلّدون

في عقائدهم، منقادون للعادة في أخلاقهم، وأقلّ التشكيك، وأدنى الشبهة، يكفي علّة لزعزعة قواعد التقليد وضعضعة قوائم العادة. وإنّ هؤلاء المادّيّين بما يقذفون بين الناس من أباطيلهم يبذرون في النفوس بذور المفاسد، فلا تلبث أن تنمو في تراب الغفلة، فتكون ضريعاً وزقّوماً[1].

ولهذا قد يعمّ الفساد أفراد الأُمة التي تظهر فيها هذه الطائفة، وكلٌّ لا يدري من أيّ باب دمر الفساد على قلبه، فتشيع بينهم الخيانة، والغدر، والكذب والنفاق، ويهتكون حجاب الحياء، وتصدر عنهم شنائع تنكرها الفطرة البشريّة، يأتون ما يأتون من تلك القبائح مجاهرة بلا تحرّج، وكلٌّ منهم وإن كان يدّعي بلسانه أنّه مؤمن بيوم الجزاء، وفي نفسه أنّ ذلك إعتقاده واعتقاد آبائه، إلاّ أنّ عمله عمل من يعتقد ألاّ حياة بعد هذه الحياة لسريان عقائد المادّيّين إلى قلبه، وهو في غفلة عن نفسه، فلهذا تغلب عليهم الأَثَرَة، وهي إفراط الشخص في حبّه لنفسه، إلى حدّ أنه لو عرضت في طريق منفعته مضرّة كلّ العالم، لطلب تلك المنفعة وإن حاق الضرر بمن سواه، ومن لوازم هذه الصفة أنّ صاحبها يؤثر منفعته الخاصّة على المنافع العامّة، ويبيع جنسه وأُمّته بأبخس الأثمان، بل لا يزال به الحرص على هذه الحياة الدنيئة يبعث فيه الخوف، ويمكّن منه الجبن، حتى يسقط به في هاوية الذلّ، ويكتفي من الحياة بمدّها وإن كانت مكتنفة بالذلّ، محاطة بالمسكنة، مبطّنة بالعبوديّة، فإذا وصلت الحال في أُمّة إلى أن تكون آحادها على هذه الصفات، تقطّعت فيها روابط الإلتئام، وانعدمت وحدتها الجنسية، وفقدت قوّتها الحافظة، وهوت عروش مجدها، وهجرت الوجود كما هجرها.

الأُمم التي ظهر فيها الدهريّون

اليونان :

شعب «الكريك» ـ وهم اليونانيّون ـ كانوا قوماً قليلي العدد، وبما أُلهموا أُورثوا من العقائد الثلاث، خصوصاً عقيدة أنّ أُمّتهم أشرف الأُمم، وبما أُودعوا من الصفات الثلاث خصوصاً صفة الأنفة والإباء وهي عين الحياء ثبتوا أحقاباً[2] .

في مقاومة الأُمة الفارسيّة، وهي تلك الأُمة العظيمة، التي كانت تمتدّ من نواحي «كشغر» إلى ضواحي «استانبول»، ذلك فوق ما بلغوه من الدرجات العالية في العلوم الرفيعة. وقد حملهم الخوف من الذُّلّ، والأَنَفة من العبوديّة، على الثبات في مواقف الأبطال، بل رسخ بهم ذلك ولا

[1]ـ الضرَّيع: يبيس الشِّبرِق، وهو نبات حجازيّ يؤكل وله شوك وله زهرة حمراء، فإذا يبس سُمّي ضريعاً، والزَّقُّوم: كلّ طعام يقتل، وهو طعام كريه لأهل النار.

[2]ـ الأحقاب والأحقب جمع حُقُب: ثمانون سنة أو أكثر أو الدهر.

رسوخ الجبال حذراً من الوقوع فيما لا يليق بأرباب الشرف، وأبناء المجد، حتّى آل بهم الأمر أن تغلّبوا على تلك الدولة العظيمة «دولة فارس» وهدموا أركانها، ومدّوا أيديهم إلى الهند.

وكانت صفة الامانة قد بلغت من نفوسهم إلى حيث كانوا يرجّحون الموت على الخيانة، كما تراه في قصّة «تيمستوكليس»، وهو قائد يونانيّ نبذه أبناء جِلْدته وطردوه، وأرصدوا له القتل، فاضطرّ إلى الفرار من أيديهم، والتجأ إلى «ارتكزيكسيس»[1] (ملك فارس، فلماّ كانت الحرب بين فارس واليونان، أمره «ارتكزيكسيس»[2] أن يتولىّ قيادة جيش لحرب اليونان، فأبى أن يحارب أُمّته، وإن كانت طردته، فلما ألحّ عليه الملك الفارسي ولم يجد محيصاً، تناول السمّ، ومات أَنَفَة من خيانة بلاده.

ظهور أبيقور في اليونان

ظهر أبيقور الدهري وأتباعه الدهريّون في بلاد اليونان، متّسمين بسيماء الحكماء، وأنكروا الأُلوهيّة، وإنكارُها أشدُّ المنكر، ومنبع كلّ وبال وشرّ، كما يأتي بيانه.

ثمّ قالوا: ما بال الإنسان معجب بنفسه، مغرور بشأنه، يظنّ أنّ الكون العظيم إنمّا خلق خدمة لوجوده الناقص، ويزعم أنه أشرف المخلوقات، وأنّه العلّة الغائيّة لجميع المكوّنات؟! ما بال هذا الإنسان قاده الحرص بل الجنون والخرق إلى اعتقاد أنّ له عوالم نورانيّة، ومعاهد قدسيّة، وحياة أبديّة، ينقل إليها بعد الرحلة من هذه الدنيا، ويتمتّع فيها بسعادة لا يشوبها شقاء، ولذّة لا يخالطها كدر، ولهذا قيّد نفسه بسلاسل كثيرة من التكاليف، مخالفاً نظام الطبيعة العادل، وسدّ في وجه رغبته أبواب اللذائذ الطبيعيّة، وحرم حسّه كثيراً من الحظوظ الفطريّة، مع أنّه لا يمتاز عن سائر الحيوانات بمزيّة من المزايا في شأن من الشؤون، بل هو أدنى وأسفل من جميعها في جِبِلّته، وأنقص من كلّها في فِطْرته، وما يفتخر به من الصنائع فإنمّا أخذه بالتقليد عن سائر الحيوانات، فالنسج مثلاً نقله عن العنكبوت، والبناء استنّ فيه بسُنّة النحل، ورفع القصور وإنشاء الصوامع، أخذ فيه مأخذ النمل الأبيض، وإدّخار الأقوات، حذا فيه حذو جنس النمل، وتعلّم الموسيقى من البلبل... وعلى ذلك بقيّة الصنائع.

فإن كان هذا شأنه من النقص، فليس من اللائق به أن يقذف بنفسه في ورطات المتاعب والمشاقّ عبثاً، ومن الجهل أن يغترّ بهذه الحياة التي لا تمتاز عن حياة سائر الحيوانات، بل ولا جميع النباتات، وليس وراءها حياة أُخرى في عالم آخر، بل أجدر به أن يُلقي ثقل التكاليف عن عاتقه،

[1]ـ هو من قوّاد اليونان، ولد سنة 311 ق.م، وتُوفيّ سنة 123)ق.م(، هزم أُسطول الفرس في واقعة سلامين سنة 121 ق.م، ثمّ غضب عليه أبناء جلْدته، ولكنّه لم يَخُنهم،كما ترى.

[2]ـ اَرتكزيكسيس، اسم لثلاثة ملوك من ملوك فارس: الأوّل الملقّب بالطويل اليد 123 123 ق.م، والثاني : الملقّب بحسن الذاكرة، 113 132 ق.م، والثالث الملقّب بأوكوس131 112 ق.م الذي اجتاح مصر 113 ق.م.

ويقضي حقّ الطبيعة البدنيّة من حظّ اللذّة، ومتى سنح له عارض رغبة حيوانيّة، وجب عليه تناوله من أيّ وجوهه، وعليه ألاّ ينقاد إلى ما تُخيِّله له أوهام الحلال والحرام، واللائق وغير اللائق...

لبئس ما سوّلت لهم أنفسهم نعوذ باللّه فتلك أُمور وضعيّة في زعمهم تقيّد بها الناس جهلاً، فلا ينبغي لابن الطبيعة أن يجعل لها من نفسه محلاًّ.

ولما امتنعت عليهم نفوس أهل الحياء من الأُمّة، فلم تأخذ منها وساوسهم، وجدوا تلك الصفة الكريمة سدّاً دون طلبتهم، فانصبّوا عليها يقصدون محوها من الأنفس، وأعلنوا أنّ الحياء ضعف في النفس على ما تقدّم وزعموا أنّ من الواجب على طالب الكمال أن يكسر مقاطر[1] العادات، ويحمل نفسه على ارتكاب ما يستنكره الناس حتّى، يعود من يسهل عليه أن يأتي كلّ قبيح بدون انفعال نفسيّ، ولا يجد أدنى خجل في المجاهرة بأيّة هجينة كانت.

ثمّ تقدّم الأبيقوريّون إلى العمل بما يرشدون إليه فهتكوا حجاب الحياء، ومزّقوا ستاره، وأَراقوا ماء الوجه الإنسانيّ المكرّم، فاستحلّوا التناول من مال الناس بغير إذن، وكانوا متى رأوا مائدة اقتحموا عليها، سواء طُلبوا أو لم يُطلبوا، حتّى سمّاهم القوم بالكلاب... فإذا رأوهم رموهم بالعظام المعروفة، ومع ذلك لم تتنازل هذه الكلاب الإنسيّة عن دعوى الحكمة، ولم يردعها رادع الزجر عن شيء من شرورها، وكانت تنبح في الأسواق منادية: المال مشاع بين الكلّ، وتهجم على الناس من كلّ ناحية، وهذا سبب شهرتهم بالكلبيّين.

فلمّا ضربت أفكار الدهريّين في نفوس اليونان، بسعي الأبيقوريّين، ونشبت بعقولهم، سقطت مداركهم إلى حضيض البلاد، وكسد سوق العلم والحكمة، وتبدّل شرف أنفسهم بالذُّلّ واللُّؤم، وتحوّلت أمانتهم إلى الخيانة، وانقلب الوقار والحياء قِحّة وتسفّلاً، واستحالت شجاعتهم إلى الجبن، ومحبّة جنسهم ووطنهم إلى المحبّة الشخصيّة.

وبالجملة: فقد تهدّمت عليهم الأركان الستّة التي كان يقوم عليها بيت سعادتهم، وانتقض أساس إنسانيّتهم، ثمّ انتهى أمرهم بوقوعهم أسرى في أيدي الرومانيّين، وكُبِّلوا في قيود العبوديّة زمناً طويلاً، بعد ما كانوا يُعَدّون حكاماً في الأرض بلا معارض.

[1]ـ جمع مقطرة: وهي خشبة فيها خروق بقدر أرجل المحبوسين.

الأمّة الفارسيّة

الأُمّة الفارسيّة بلغت فيها الأُصول الستّة، أعلى مكانة من الكمال أحقاباً طويلة، فكانت لها أُصول السعادة، وموارد النعيم، حتى بلغ اعتقاد الفارسيّين من الشرف لأنفسهم، إلى حدّ أنهم كانوا يزعمون أنّ السعداء من غيرهم إنّما هم الداخلون في عهدهم، المستظلّون بحمايتهم، أو المجاورون لممالكهم.

كان الصدق والأمانة أوّل التعليم الدينيّ عندهم، ووصلوا في التحرّج من الكذب إلى حيث كانوا إذا بلغت الحاجة مبلغها من أحدهم، لا يتقدّم للاقتراض؛ خوف أن يضطرّه الدَّين إلى الكذب في مواعيد وفائه، فارتفعوا بهذه الخصال إلى درجة من العزّة، وبسطة الملك، يلزم لبيانها كتاب مثل الشاهنامة[1].

قال المؤرخ الفرنسي «فرنسيس لونورمان»: إنّ مملكة فارس على عهد دارا الأكبر: كانت إحدى وعشرين إيالة: واحدة منها تحتوي مصر وسواحل القلزم «البحر الاحمر» وبلوخستان، والسند، وكانوا إذا ألّم الضعف بسلطانهم في زمن من الأزمان، بعثتهم تلك العقائد القويمة والصفات الكريمة على تلافي أمرهم، فخلصوا ممّا ألّم بهم في قليل زمن، ورجعوا إلى مكانتهم الأُولى ومجدهم الأعلى.

مزدك الدهري[2]

ظهر فيهم «مزدك» الدهري على عهد «قباد» وانتحل لنفسه لقب «رافع الجور ودافع الظلم» وبنزعة من نزعاته، قلع أُصول السعادة من أرض الفارسيّين، ونسفها في الهواء وبدّدها في الأجواء، فإنه بدأ تعاليمه بقوله: «جميع القوانين والحدود والآداب ـ التي وضعت بين الناس ـ قاضية بالجور، مقرّرة للظلم، وكلّها مبنيّ على الباطل، وإنّ الشريعة الدهريّة المقدّسة لم تنسخ حتّى الآن، وقد بقيت مصونة في حرزها عند الحيوانات والبهائم..» .

أيّ عقل وأيّ فهم يصل إلى سرّ ما شرّعته «الطبيعة»!؟ وأيّ إدراك يحيط بمثل ما أحاط به، وقد جعلت الطبيعة حقّ المأكل والمشرب والبضاع، مشاعاً بين الآكلين والشاربين والمباضعين بدون أدنى تخصيص، فما الحامل للإنسان على حرمان نفسه من بضاع بنته وأُمه وأُخته، ثمّ تركهن لغيره يتمتّع بهنّ انقياداً لما يخيّله له الوهم، ممّا نسمّيه شريعة وأدبا؟!

[1]ـ الشاهنامة: هي الملحمة العظمى التي تشتمل على ستّين ألف بيت من الشعر الفارسي، ألّفها الفردوسي، الشاعر الفارسي الذي احتُفل بمرور ألف سنة على مولده في آسيا وآوروبا وأمريكا سنة 1123 من الميلاد.

[2]ـ «مزدك»، ظهر بعد «زرادشت» وكان ذلك في عهد «خسرو قباد» من ملوك فارس، وزعم أنّ اللّه بعثه ليأمر بشيوع النساء والأموال بين الناس كافّة؛ لأنّهم كلّهم أُخوة وأولاد أب واحد، وانقاد «قباد» إلى مذهب هذا المضلّل، وأباح له أن يخلو بالملكة زوجته، إلاّ أنّ أبن «قباد» وهو «كسرى أنو شروان» حسم الأمر بقتل «مزدك» وأصحابه.

وأيّ حقّ يستند إليه من يدّعي ملكية خاصّة في مال يتصرّف فيه دون سواه، مع أنه شائع بينه وبين غيره؟!

وأيّ وجه لمن يحجر على أمرأة دخلت في عقده، ويحظر على الناس نيلها، وقد خُلق الذكر للأُنثى والأُنثى للذكر؟!

وماذا يوجد من العدل في قانون يحكم: بأنّ المال الشائع إذا تناولته يد مغتصب بما يسمّونه بيعاً وشراءً أو إرثاً يكون مختصّاً بذلك المغتصب، ثمّ يحكم على الفقير المحروم إذا احتال لأخذ شيء من حقّه والتمتّع به بأنّه خائن أو غاصب؟!

فإن كان هذا شأن تلك القوانين الجائرة، فعلى الإنسان أن يفكّ أغلالها من عنقه، ويطرح كلّ قيد عقدته القوانين والشرائع والآداب، التي لا واضع لها سوى العقل الإنسانيّ الناقص، وليرجع إلى سُنّة الطبيعة المقدّسة، ويقضي حق شهوته من اللذائذ التي أباحتها له بأيّ الوجوه، ومن أيّة الطرق، ويأخذ في ذلك مأخذ البهائم، وعليه أن يقاوم الغاصبين المتحكّمين في الحقوق قسراً أي المالكين للأموال والأبضاع فيخرجهم عن سوء فعالهم من الغصب والجور أيّ حقّ التملّك!

فلمّا ذاعت هذه النزعات الخبيثة بين الأُمّة الفارسيّة، تهتّك الحياء وفشا الغدر والخيانة، وغلبت الدناءة والنذالة، واستولى حكم الصفات البهيميّة على نفوسهم، وفسدت أخلاقهم، ورذلت طباعهم.

نعم، إنّ «أنو شروان» قتل «مزدك» وجماعة من شيعته، ولكنّه لم يستطع محو هذه الأوهام الفاسدة بعد ما علقت بالعقول، والتبست نفايتها بالأفكار، فكان علّة في ضعفهم، حتى إذا هاجمهم العرب لم تكن إلاّ حملة واحدة فانهزموا، مع أنّ الروم وهم أقران الفارسيّين ثبتوا في مجالدة العرب ومقاتلتهم أزماناً طويلة.

الأُمّة الإسلاميّة

الأُمّة الإسلاميّة جاءتها الشريعة المحمّديّة السماويّة، فأشربت قلوبها تلك العقائد الجليلة، ومكّنت في نفوسها تلك الصفات الفاضلة، وشمل ذلك آحادهم، ورسخت بينهم تلك الأُصول الستّة بدرجة يقصر القلم دون التعبير عنها.

فكان من شأنهم، أن بسطوا سلطانهم على رؤوس الأُمم من جبال الألب إلى جدار الصين في قرن واحد، وحثّوا تراب المذلّة على رؤوس الأكاسرة والقياصرة، مع أنهم لم يكونوا إلاّ شِرْذِمة قليلة العُدّة، نزرة العدد، ولم ينالوا هذه البسطة في الملك والسطوة في السلطان، إلاّ بما حازوا من العقائد الصحيحة والصفات الكريمة، هذا إلى ما جذبه مغناطيس فضائلهم من مائة مليون، دخلوا

في دينهم في مدّة قرن واحد من أُمم مختلفة، مع أنّهم كانوا يخيّرونهم بين الإسلام، وشيء زهيد من الجزية لا يثقل على[1] النفوس أداؤه.

هكذا كان حال هذه الأُمّة الشريفة من العزّة ومَنَعة السلطان.

ظهور الباطنيّة في القرن الرابع

فلمّا كان القرن الرابع بعد الهجرة ظهر «الطبيعيّون» بمصر تحت اسم «الباطنيّة وخَزَنَة الأسرار الإلهيّة»، وانبثّ دعاتهم في سائر البلاد الاسلاميّة، خصوصاً بلاد إيران.

علم هؤلاء الدهريّون، أنّ نور الشريعة المحمّديّة على صاحبها أفضل الصلاة، وأتمّ التسليمّ قد أنار قلوب المسلمين كافّة، وأنّ علماء الدين الحنيف قائمون على حراسة عقائد المسلمين وأخلاقهم، بكمال علم، وسعة فضل، ودقّة نظر، فلهذا ذهب أولئك المفسدون مذاهب التدليس في نشر آرائهم، وبنوا تعليمهم على أُمور:

أوّلاً: إثارة الشكّ في القلوب، حتّى يتفكّك عقد الإيمان.

ثانياً: الإقبال على الشاكّ وهو في حيرته، ليمنّوه بالنجاة منها، وهدايته إلى اليقين الثابت، فإذا انقاد لهم أخذوا منه مواثيقهم، ثمّ أوصلوه إلى مرشدهم الكامل.

ثالثاً: أوعزوا إلى دعاتهم أن يلبسوا لرؤساء الدين الإسلاميّ لباس الخدعة، وجعلوا من شروط الداعي أن يكون بارعاً في التشكيك، ماهراً في التلبيس، مقتدراً على إشراب القلوب مطالبه.

فإذا سقط الساقط من المغرورين في حبالة مرشدهم الكامل، فأوّل ما يُلقّنه المرشد قوله: إنّ الأعمال الشرعيّة الظاهرة، كالصلاة والصيام ونحوهما، إنمّا فُرضت على المحجوبين دون الوصول إلى الحقّ، والحقّ هو المرشد الكامل، فحيث إنكّ وصلت إلى الحقّ، فإيّاك أن تُلقي عن عاتقك ثقل الأعمال البدنيّة، فإذا مضى عليه زمن في عهدهم، صرّحوا له، بأنّ جميع الأعمال الباطنة والظاهرة، وكذلك سائر الحدود والاعتقادات، إنمّا أُلزمت فرائضها بالناقصين، المصابين بأمراض من ضعف النفوس ونقص العقول، أمّا وقد صرت كاملاً، فلك الاختيار في مجاوزة كلّ حدّ مضروب، والخروج من أكنان التكاليف إلى باحات الإباحة الواسعة.

---

[1]ـ في الأصل: عن.

ما الحلال؟! وما الحرام؟! ما الامانة؟! وما الخيانة؟! ما الصدق؟! وما الكذب؟! ما هي الفضائل؟! وما هي الرذائل؟!

ألفاظ وضعت لمعان مخيّلة، وما لها من حقيقة واقعيّة في زعم المرشد، فاذا قرّر المرشد أُصول الإباحة في نفوس أتباعه، التمس لهم سبيلاً لإنكار الأُلوهيّة، وتقرير مذهب النيتشريّة «الدهريّين»، فأتى إليهم من باب التنزيه، فقال: اللّه منزّه عن مشابهة المخلوقات، ولو كان، موجوداً لأشبه الموجودات ولو كان معدوماً لأشبه المعدومات، فهو لا موجود ولا معدوم.

يعني أنّه يقرّ بالاسم، ويُنكر المسمّى، مع أنّ شبهته هذه سفسطة بديهيّة البطلان، فإنّ اللّه منزّه عن مشاركة الممكنات في خصائص الإمكان، أمّا في مطلق الوجود فلا مانع من أن يتّفق إطلاق الوصف عليها وعليه، وإن كان وجوده واجباً، ووجودها ممكناً.

وقد جدّت طائفة الباطنيّة في إفساد عقائد المسلمين، زماناً غير قصير أخذاً بالحيلة، ونفاذاً بالخُدْعة، حتّى انكشف أمرهم لعلماء الدين، ورؤساء المسلمين، فانتصبوا لدرء مفاسدهم، وتحويل الناس عن ضلالاتهم، فلمّا رأوا كثرة معارضيهم، شحذوا شفار الغيلة، ففتكوا بكثير من الصالحين، وأراقوا دماء جمٍّ غفير من علماء الأُمّة الإسلاميّة، وأمراء الملّة الحنيفيّة.

وبعض أولئك المفسدين عندما أمكنته الفرصة، ووجد من نفسه ريح القوّة، أظهر مقاصده منبر «الموت» ـ قلعة في خراسان ـ وجهر بآرائه الخبيثة، فقال: على إذا قامت القيامة حُطّت التكاليف عن الأعناق، ورفعت الأحكام الشرعيّة؛ سواء كانت متعلّقة بالأعمال البدنيّة الظاهرة، أو الملكات النفسيّة الباطنة، والقيامة عبارة عن قيام القائم الحقّ، وأنا القائم الحقّ، فليعمل عامل ما أراد، فلا حرج بعد اليوم، إذ رُفعت التكاليف، وخَلُصت منها الذمم أي أُغلقت أبواب الإنسانيّة، وفتحت أبواب البهيميّة.

وبالجملة: فهؤلاء الدهريّون من أهل التأويل أي «الناتوراليسم» من الأجيال السابقة الإسلاميّة، عملوا على تغيير الأوضاع الإلهيّة بفنون من الحيل، ودعوا كلّ كمال إنسانيّ نقصاً وكلّ فضيلة رذيلة، وخيّلوا للناس صدق ما يزعمون، ثمّ تطاولوا على جانب الأُلوهية، فحلوا عقود الإيمان بها، وبالسفسطة التي سمّوها تنزيهاً، ومحوا هذا الاعتقاد الشريف من لوح القلوب، وفي محوه محو سعادة الإنسان في حياته، وسقوطه في هاوية اليأس والشقاء.

فأفسدوا أخلاق الملّة الإسلاميّة شرقاً وغرباً، وزعزعوا أركان عقائدها، وساعدهم مدّ الزمان على تلويث النفوس بالأخلاق الرديئة وتجريدها من السجايا الكاملة، التي كان عليها أبناء هذه

الملّة الشريفة، حتّى تبدّلت شجاعتهم بالجبن وصلابتهم بالخور، وجرأتهم بالخوف، وصدقهم بالكذب، وأمانتهم بالخيانة، ووقع المسخ في هممهم، فبعد أن كان مرماها مصالح الملّة عامّة، صارت قاصرة على المنافع الشخصيّة الخاصّة، وعادت رغباتهم لا تخرج عن الشهوات البهيميّة، وكان من عاقبة ذلك: أنّ جماعة من قزم الإفرنج، صدعوا أطراف البلاد السوريّة، وسفكوا فيها دماء آلاف من أهاليها الأبرياء، وخرّبوا ما أمكنهم أن يخرّبوا، وثبتوا بها نحو مائتي سنة، والمسلمون في عجز عن مدافعتهم، مع أنّ الإفرنج كانوا قبل عروض الوهن لعقائد المسلمين، وطروء الفساد على أخلاقهم في قلق لا يستقرّ لهم أمن على حياتهم وهم في بلادهم خوفاً من عادية المسلمين. وكذلك قام جماعة من أوباش التتر والمغول مع جنكيزخان، واخترقوا بلاد المسلمين، وهدّموا كثيراً من المدن المحمّديّة، وأهدروا دماء ملايين من الناس، ولم تكن للمسلمين قدرة على دفع هذا البلاء عن بلادهم، مع أن مجال خيولهم في بدء الإسلام على قلّة عددهم كان ينتهي إلى أسوار الصين.

وما نزل بالمسلمين شيء من هذه المذلاّت والإهانات، ولا رزئوا بالتخريب في بلادهم، والفناء في أرواحهم، إلاّ بعد ما كلّت بصائرهم ونغلت نيّاتهم، ومازج الدَّغَل قلوبهم، وخربت أماناتهم، وفشا الغشّ والإدهان[1] بينهم، ودار كلّ منهم حول نفسه لا يعرف أُمّة، ولا ينظر إلى ملّة، وأصبحوا بقناة خوّارة، بعد أن كانت قناتهم لا تلين لغامز، إلاّ أنّ بقيّة من تلك الأخلاق المحمّديّة، كانت لم تزل راسخة في نفوس كثير منهم، كامنة في طيّ ضمائرهم، فهي التي أنهضتهم من كبوتهم، وحملتهم على الجدّ في كشف السطوة الغريبة عن بلادهم، فأجلوا الأُمم الافرنجيّة بعد مائتين من السنين، وخلّصوا البلاد السورية من أيديهم، وطوّقوا الجنكيزيين بطوق الإسلام، وألبسوهم تيجان شرفه، ولكنّهم لم يستطيعوا حسم داء الضعف، وإعادة ما كان لهم من الشوكة إلى المقام الأوّل، فإنّ ما كان من شوكة وقوّة إنّما هو أثر العقائد الحقّة، والصفات المحمودة، فلما خالط الفساد هذه وتلك تعسّر عود السهم إلى النزعة.

ولهذا ذهب المؤرّخون إلى أنّ بداية الانحطاط في سلطة المسلمين كانت من حرب الصليب، والأليق أن يقال: إنّ إبتداء ضعف المسلمين كان من يوم ظهور الآراء الباطلة والعقائد النيتشريّة "الدهرية" في صورة الدين، وسريان هذه السموم القاتلة في نفوس أهل الدين الإسلامي.

وليس بخاف أنّ فئة ظهرت في الأيّام الأخيرة ببعض البلاد الشرقيّة، وأراقت دماء غزيرة، وفتكت بأرواح عزيزة، تحت اسم لايبعد عن أسماء من تقدّمها لمثل مشربها، وانما التقطت شيئاً من نفايات

[1]ـ الادهان: هو الاستسلام.

ما ترك دهريّو «الموت» وطبيعيّو «كردكوه» وتعليمها نموذج تعليم أولئك الباطنيّين، فعلينا أن ننظر ما يكون من آثار بدعها في الأُمّة التي ظهرت بها.

الشعب الفرنسي

الشعب الفرنسي شعب كان قد تفرّد بين الشعوب الأوروبيّة بإحراز النصيب الأوفر من الأُصول الستّة، فرفع منار العلم، وجبر كسر الصناعة في قطعة أوربا بعد الرومانيّين، وصار بذلك مشرقاً للتمدّن في سائر الممالك الغربيّة.

وبما أحرز الفرنسيّون من تلك الأُصول، كانت لهم الكلمة النافذة في دول الغرب إلى القرن الثامن عشر من الميلاد المسيحي، حتّى ظهر فيهم «روسو» و «فولتير» يزعمان حماية العدل، ومغالبة الظلم، والقيام بإنارة الافكار، وهداية العقول، فنبشا قبر أبيقور الكلبي، وأحييا ما بلي من عظام «الناتوراليسم» الدهريين، ونبذا كلّ تكليف ديني، وغرسا بذور الإباحة والاشتراك، وزعما أنّ الآداب الإلهيّة جعليّات خرافيّة، كما زعما أنّ الأديان مخترعات أحدثها نقص العقل الإنساني، وجهر كلاهما بإنكار الأُلوهيّة، ورفع كلّ عقيرته بالتشنيع على الانبياء ـ برّأهم اللّه ممّا قالا ـ وكثيراً ما ألّف «فولتير» من الكتب في تخطئة الأنبياء والسخريّة بهم، والقدح في أنسابهم، وعيب ما جاؤوا به، فأخذت هذه الأباطيل من نفوس الفرنسيّين، ونالت من عقولهم، فنبذوا الديانة العيسويّة، ونفضوا منها أيديهم.

وبعد أن أغلقوا أبوابها، فتحوا على أنفسهم أبواب الشريعة المقدّسة «في زعمهم» شريعة «الطبيعة»، وزاد بهم الهوس في بعض أيّامهم حتى حمل لفيفاً من عامّتهم، أن يتناولوا بنتاً من، ذوات الجمال فيهم، ويحملوها إلى محراب الكنيسة، ففعلوا، ونادى زعيم القوم: أيّها الناس لا يأخذكم الفزع بعد اليوم من هدهدة الرعد، ولا إلتماع البرق، ولا تظنّوا شيئاً من ذلك تهديداً لكم من إله السماء، يرسله عليكم ليعظكم به، ويزعجكم عن مخالفته... كلاّ فهذه كلّها آثار الطبيعة «الناتور»، ولا مؤثّر في الوجود سوى «الناتور»، فحلّوا عن أعناقكم قيود الأوهام، ولا تقيموا لأنفسكم إلهاً من خواطر ظنونكم، فإن كانت العبادة من رغائب شهواتكم، فها هي ذي «مدموازيل» ـ أي العذراء قائمة في المحراب على مثال الدمية، فاسجدوا لها إن شئتم...

والأضاليل التي بثّها هذان الدهريّان «فولتير» و «روسو» هي التي أضرمت نار الثورة الفرنسيّة المشهورة، ثمّ فرّقت بعد ذلك أهواء الأُمّة، وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها، فاختلفت فيها المشارب، وتباينت المذاهب، وأَوْغَلُوا في سبل الخلاف زمناً يتبعه زمن، حتّى تباين صدعهم، وذهب كلُّ فريق يطلب غاية لا يرى وراءها غاية، وليس بينها وبين غايات سائر الفرق مناسبة،

وانحصر سعي كلّ قبيل في إلتماس ما يواتي لذّته، ويوافق شهوته، وأعرضوا عن منافعهم العامّة، وأعقب ذلك عروض الخلل لسياستهم الخارجيّة شرقاً وغرباً.

نعم إنّ نابليون الأوّل بذل جهده في إعادة الديانة المسيحيّة إلى ذلك الشعب استدراكاً لشأنه، لكنّه لم يستطع محو آثار تلك الأضاليل، فاستمرّ الاختلاف بالفرنسيّين إلى الحدّ الذي هم عليه اليوم.

هذا الذي جرّ الفرنسيّين للسقوط في عار الهزيمة، بين يدي الألمان، وجلب إليهم من الخسار ما تعسّر عليهم تعويضه في سنين طويلة.

هذه الأباطيل الدهريّة قام عليها مذهب «الكمون» أي الشيوعيّين ونما هذا المذهب بين الفرنسيّين، ولم تكن مضارّ الآخذين به ومفاسدهم في البلاد الفرنسيّة أقلّ من مضارّ الألمان.

ولو لم يتدارك الأمر أرباب العقائد النافعة والسجايا الحسنة، لنسف الشيوعيّون كلّ عمران على أديم فرنسا، ومحوا مجد الأُمّة تنفيذاً لأهوائهم، وجلباً لرغباتهم.

الأُمّة العثمانيّة

الأُمّة العثمانيّة إنمّا رقّت[1] حالتها في الأزمنة المتأخّرة بما دبّ في نفوس بعض عظمائها وأمرائها من وساوس الدهريّين، فإنّ القواد الذين اجترحوا إثم الخيانة في الحرب الأخيرة بينها وبين الروسية،كانوا يذهبون مذهب النيتشريّن «الدهريّين»، وبذلك كانوا يعدّون أنفسهم من أرباب الافكار الجديدة، «أبناء العصر الجديد».

زعموا بما كسبوا من أوهام الدهريّين: أنّ الإنسان حيوان كالحيوانات، لا يختلف عنها في أحكامها، وهذه الأخلاق والسجايا التي عدّوها فضائل تخالف بجميعها سنن الطبيعة المطلقة الناتور، وإنما وضعها تحكّم العقل، وزادها تطرّف الفكر.

فعلى من بصر بالحقيقة على زعم أولئك المارقين أن يستنهج كلّ طريق إلى تحصيل شهواته، واستيفاء لذّاته، ولا يأخذ نفسه بالحرمان من ملاذّه، وقوفاً عند خرافات القيود الواهنة، والموضوعات الإنسانيّة الواهية.

وحيث إنّ الفناء حتمٌ على الأحياء، فما هو الشرف والحياء؟! وما هي الأمانة، والصدق؟! وأيّ شيء هو العفّة والاستقامة..؟!

[1]ـ ضعفت

ولهذا خان أولئك الأُمراء ملّتهم مع ما كان لهم من الرتب الجليلة، ورضوا بالدنيّة، واستناموا إلى الخِسّة، ونسفوا بيت الشرف العثماني في تلك الحرب وجلبوا المذلّة على شعوبهم بعرض من الحُطام قليل.

السوسياليست «الاجتماعيّون» والنهيليست «العدميّون» والكمونيست «الشيوعيّون»

هذه الطوائف تتّفق في سلوك هذه الطريقة «الدهريّة»، زيّنوا ظواهرهم بدعوى أنّهم سند الضعفاء، والمطالبون بحقوق المساكين والفقراء، وكلّ طائفة منها، وإن لوّنت وجه مقصدها بما يوهم مخالفته لمقصد الأُخرى، إلاّ أنّ غاية ما يطلبون إنّما هو رفع الامتيازات الإنسانيّة كافّة، وإباحة الكلّ للكلّ، واشتراك الكلّ في الكلّ.

وكم سفكوا من دماء، وكم هدموا من بناء، وكم خرّبوا من عمران، وكم أثاروا من فتن، وكم أنهروا من فساد، كلّ ذلك سعياً في الوصول إلى هذه المطالب الخبيثة، وجميعهم على اتّفاق في أنّ جميع المشتهيات الموجودة على سطح الأرض منحة من الطبيعة وفيض من فيوضها، والأحياء في التمتّع بها سواء، واختصاص فرد من الإنسان بشيء منها دون سائر الأفراد، بدعة في شرع الطبيعة سيّئة، يجب محوها والإراحة منها.

ومن مزاعمهم: أنّ الدين والملك عقبتان عظيمتان، وسدّان منيعان، يعترضان بين أبناء الطبيعة، ونشر شريعتها المقدّسة: الإباحة والاشتراك، وليس من مانع أشدّ منهما، فإذن من الواجب على طلاّب الحقّ الطبيعي، أن ينقضوا هذين الأساسين، ويُبيدوا الملوك وروساء الأديان.

ثمّ يعمدون إلى الملاّك وأهل السعة في الرزق، فان دانوا لشرع الطبيعة، فخرجوا عن الاختصاص، فتلك، وإلاّ أخذوا بأعناقهم قتلاً، وبأكظامهم[1] خنقاً؛ حتّى يعتبر بهم من يكون من أمثالهم، فلا يلوون رؤوسهم كبراً على الشريعة المقدّسة شريعة الطبيعة ولا تَزْوَرّ أعناقهم عصياناً لأحكامها.

نظر أبناء هذه الطوائف في وجوه الوسائل لبثّ أفكارهم، والإفضاء بما في أوهامهم إلى قلوب العامّة، فلم يجدوا وسيلة أنجح في زرع بذور الفساد في النفوس، من وسيلة التعليم؛ إما بإنشاء المدارس تحت ستار نشر المعارف، أو بالدخول في سلك المعلّمين في مدارس غيرهم؛ ليقرّروا أُصولهم في أذهان الاطفال، وهم في طور السذاجة، فتنتقش بها مداركهم بالتدريج.

فمن أُولئك الدهريّين من همّه بناء المدارس، ودعوة الناس إليها، ومنهم متفرّقون في بلاد أوربا، يطلبون وظائف التعليم، وينالون من ذلك طلبتهم، وجميعهم يتعاونون على إذاعة خيالاتهم الباطلة، وبهذا كثرت أحزابهم، ونمت شيعتهم في أقطار الممالك الأُوروبيّة، خصوصاً مملكة الروسية.

[1]ـ الكَظَم جمعهُ أكظام وكِظام: مخرج النَّفَس.

لا جرم أنّ هذه الطوائف إذا استفحل أمرها، وقوي ساعدها على المجاهرة بأعمالها، فقد تكون سبباً في انقراض النوع البشري، كما تقدّم ذكره. أعاذنا اللّه من شرور أقوالهم وأعمالهم.

مورمون

هذا النبي الأخير، والرسول الممتاز بالبعثة من قِبَل الناتور «الطبيعة» نشأ في انجلترا، ثمّ هاجر منها إلى أمريكا، وأعلن ما أُلقي إليه بإلهام الطبيعة: من أنّ النعمة العظمى يريد الإباحة والاشتراك إنّما يؤتاها من كان مؤمناً بالطبيعة، وليس لغيره من الكَفَرة بها حقّ التمتّع بتلك النعمة، واجتمع إليه عدد من ضعفة العقول، فألفّ منهم جمعيّتين: أحداهما من المؤمنين، والأُخرى من المؤمنات، وقال: لكلّ مؤمن حقّ التمتّع بكلّ مؤمنة، حتى كانت إذا سُئلت إحدى المؤمنات: زوجة من أنت؟ تجيب: أنّها زوجة جماعة المؤمنين، وإذا سُئل أحد أبنائهنّ: من أنت؟ أجاب: أنه ابن الجمعيّة، إلاّ أنّه إلى الآن لم يصعد لهيب فسادهم من هوّة الويل «هوّة جمعيتهم» .

دهريّون الشرقيّين

أما منكرو الأُلوهية، أعني الدهريّين الذين ظهروا في لباس المهذّبين، ولوّنوا ظواهرهم بصبغ المحبّة الوطنيّة، وزعموا أنفسهم طلاّب خير الأُمّة، فصاروا بذلك شركاء اللِّصّ، ورفقاء القافلة، ثمّ تجلّوا في أعين الأغبياء حَمَلَة لأعلام العلم والمعرفة، وبسطوا للخيانة بساطاً جديداً، وتولاّهم الغرور بما حفظوا من كلمات قليلة ناقصة غير تامّة الإفادة، مسروقة من الأوهام المُبْطلين، وفتلوا سبالهم ـ شواربهم ـ كِبْراً وعُلُوّاً، ولقّبوا أنفسهم بالهادين والأدلاّء، وهم في أطباق جهل وأرتاق غباوة، وفي أُهُب جلود من دنس الرذائل، ومسوك جلود من قَذَر الذمائم، فأُولئك قوم قوي فيهم الظنّ، بأنّ العقل وثمرته من المعرفة، ينحصران في تبينّ وجوه الغدر، وتعرّف طرق الاختلاس.

وإنّني لفي خجل من ذكرهم، يدافعني الحياء عن رواية سيرهم، وحكاية أعمالهم، فإنّ مقاصدهم من الدناءة بحيث لا تخرج عن جيوبهم، يسعون في اقتلاع أساس أُمّتهم لشهوة بطونهم، يحدّدون شفارهم لتقطيع روابط الالتئام بين بني جنسهم، لا يبتغون بذلك عوضاً، سوى حشو مِعَدهم، وما أضيق مجال افكارهم، إلى الآن لم يخطُ أحدهم خطوة خارج كرشه، ولم يمدّ واحد منهم رجله لأبعد من فرشه، وليس في وسع القلم أن يتحرّك في هذا المجال الضيّق، غير أنّه يمكن أن يقال: إنّهم «بياجو» لغيرهم من أهل الضلالة ـ أي سيّئو ـ التقليد لهم ـ وما بقي من أوصافهم لا يخفى على فهم القارئين.

الإسلام ومدنيّة أوروبا

الإمام محمد عبده

هذا النص الذي ننشره تحت العنوان أعلاه، هو فصل مقتطف من كتاب محمد عبده المعروف «الإسلام بين العلم والمدنية». فيه يقارب الإمام عبده إشكاليات التقدم والتأخر ضمن جدلية الإسلام ـ الغرب، وينطلق من مساجلة يرد فيها على أطروحة غربية شاعت من أيامه ومؤداها التالي: وهو «إن تمكن العلم والفلسفة من التغلب على الاضطهاد المسيحي في أوروبا وعدم تمكنهما من التغلب على الاضطهاد الإسلامي دليل واقعي على أن النصرانية كانت أكثر تسامحا مع الفلسفة».

المحرر

ليس من السهل عليّ أن أعتقد أن أديباً كصاحب الجامعة يقول هذا القول[1] ـ وهو ناظر إلى الحقيقة بكلتا عينيه مع معرفته بلسان الغربيين واطلاعه على ما كتبوا في هذه المسألة وهي من أهم المسائل التاريخية ـ وإنما هي عين الرضا تناولت من حاضرالحال ومما انتهى إليه سير التاريخ ما تناولت، ثم أملت على قلبه ما جرى به قلمه. هل يصح أن تسمى الاستكانة للغالب تسامحاً؟ وهل يسمى العجز مع التطلع للنزاع عند القدرة حلماً؟ أم يسمى غل الأيدي عن الشر بوسائل القهر كرماً؟ هل تعد مساكنة جناب البابا لملك إيطاليا في مدينة واحدة واجتماع الكرسيين العظيمين: كرسي المملكة الإيطالية وكرسي المملكة البابوية ـ في عاصمة واحدة تسامحا من قداسة البابا مع الملك؟

أليس الأجدر بالمنصف أن يسمّي ذلك تسامحاً من الملك مع البابا، لأنه صاحب القوة والجيش والسلطنة، ويمكنه أن يسلب البابا تلك الثمالة التي بقيت له من السلطة الملكية؟

---

[1]ـ انظر هذا القول في المقدمة أعلاه حيث يؤسس الإمام محمد عبده مقالته السجالية عليها.

كما أن الأليق به أن يسمي تلك الحالة التي عليها أهل أوربا اليوم من طمأنينة العلم بينهم بجانب الدين تساهلاً من العلم مع الدين، لا تسامحاً من الدين مع العلم، بعدما كان بينهما من الحوادث ما كان، وبعد غلبة العلم واستيلائه على عرش السلطان في جميع الممالك ورضاء الدين بأن يكون تابعاً له في أغلبها.

اقتباس أوربا من مدنية الإسلام

السبب الأول: الجمعيات

كان جلاد بين العلم والدين في أوربا وتألفت لنصرة العلم جمعيات وأحزاب، منها ما اتخذ السر حجاباً له حتى يقوى، ومنها ما ابتدأ بالمجاهرة. وكان الدين يظفر بالعلم كما سبق بيانه، لكثرة

من سيرته الذاتية:

ولد محمد بن عبده بن حسن خير الله سنة 1266 هـ الموافق 1849م في قرية محلة نصر بمركز شبراخيت في محافظة البحيرة. لأب تركماني وأم مصرية تنتمي إلي قبيلة (بني عدي) العربية، في سنة 1866م التحق بالجامع الأزهر، وفي سنة 1877م حصل على الشهادة العالمية، وفي سنة 1879م عمل مدرساً للتاريخ في مدرسة دار العلوم وفي سنة 1882م

آثاره:

اشترك في ثورة أحمد عرابي ضد الإنجليز رغم أنه وقف منها موقف المتشكك في البداية لأنه كان صاحب توجه إصلاحي يرفض التصادم إلا أنه شارك فيها في نهاية الأمر، وبعد فشل الثورة حكم عليه بالسجن ثم بالنفي إلى بيروت لمدة ثلاث سنوات، وسافر بدعوة من أستاذه جمال الدين الأفغاني إلى باريس سنة 1884م، وأسس صحيفة العروة الوثقى، وفي سنة 1885م غادر باريس إلى بيروت، وفي ذات العام أسس جمعية سرية بذات الاسم، العروة الوثقى.

وفي سنة 1886م اشتغل بالتدريس في المدرسة السلطانية وفي بيروت تزوج من زوجته الثانية بعد وفاة زوجته الأولى. وفي سنة 1889م / 1306هـ عاد محمد عبده إلى مصر بعفو من الخديوي توفيق، ووساطة تلميذه سعد زغلول وإلحاح نازلي فاضل على اللورد كرومر كي

أعوانه وضعف أعوان العلم، حتى أشرقت الآداب المحمدية على تلك البلاد من سماء الأندلس، وتبع إشراق تلك الآداب واشتغال الناس بها سطوع نور العلم العربي من الجانب الشرقي كما ذكرنا. وقد وجد هذان النوران استعداداً من النفوس للاستضاءة بهما في السبيل التي تؤدي بهما إلى المدنية التي كانا يحملانها. هذا الاستعداد كسبته الأنفس بما ضايقها من غلو رؤساء الدين في استعمال سلطانهم، واشتدادهم في استعباد العقل والوجدان حتى ضاق ذرع الفطرة عن الاحتمال، فأخذ الشعور الإنساني يتلمس السبيل إلى الخلاص، وإذا لاح له هذان النوران اتخذهما له هداية، واستقبلهما بوجهه.

وكان بعد ذلك ما كان من تأثير الدين لأهل العلم وإحراقهم بالنيران، ونفيهم من الأوطان، ومقاومة رؤساء الدين للحكومات ولأهل الأفكار المستقلة، في أدنى الأشياء وأعلاها، حتى أنه

يعفو عنه ويأمر الخديوي توفيق أن يصدر العفو وقد كان، وقد اشترط عليه كرومر ألا يعمل بالسياسة فقبل.وفي سنة 1889م عين قاضياً بمحكمة بنها، ثم انتقل إلى محكمة الزقازيق ثم محكمة عابدين ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الاستئناف عام 1891م.

25 يونيو 1890م عين عضواً في مجلس شورى القوانين. وفي سنة 1900م / 1318 هـ أسس جمعية إحياء العلوم العربية لنشر المخطوطات، وزار العديد من الدول الأوروبية والعربية.

من أهم مؤلفاته:

- رسالة التوحيد ـ تحقيق وشرح «البصائر القصيرية للطوسي».
- تحقيق وشرح «دلائل الإعجاز» و»أسرار البلاغة» للجرجاني ـ الرد على هانوتو الفرنسي.
- الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية (رد به على إرنست رينان سنة 1902م).
- تقرير إصلاح المحاكم الشرعية سنة 1899م.
- شرح نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب.
- العروة الوثقى مع معلمه جمال الدين الأفغاني.

عندما شرع ملوك فرنسا في فرش باريس بالبلاط على لأسلوب الذي وجدوه في مدينة قرطبة، وصدر الأمر بمنع تربية الخنازير في تلك الشوارع، أغضب ذلك قسس القديس أنطوان. ونادوا بأن خنازير القديس لابد أن تمر في الشوارع على حريتها الأولى، وحصل لذلك شغب عظيم اضطر الحكومة أن تسمح بذلك مع صدور الأمر بأن توضع في أعناقها أجراس. وقالوا إن الملك فيليب السمين مات بسقطة عن فرسه عندما انزعج الفرس من منظر خنزير وصلصة الجرس في عنقه.

لقائل أن يقول: إن القسس في ذلك الزمان كان يمكنهم أن يمتنعوا من وضع الأجراس في أعناق الخنازير فرضاهم بذلك يعد تسامحاً عظيماً مع العلم (أو الصناعة).

ويسهل عليّ أن أوافقه على أن مثل هذا الضرب من التسامح في أجراس الخنازير كان يظهر من حين إلى حين، إلا أنه فيما أظن لا يكفي في تشييد هذه المدينة التي يفتخر بها الأوربيون اليوم ونحن لا نبخسها قدرها كذلك.

السبب الثاني: الضغط الديني

شدة الحاجة وغلو الرؤساء كانا يوقدان الغيرة في قلوب طلاب العلوم فلم تفتر لهم همة، فعظم أمرهم واكتشفوا كثيرا من الحقائق التي نفعت العامة ونبهت العقول للأخذ بما يهتدون إليه، وصارت الحرب بينهم وبين رؤساء الدين سجالاً، إلى أن ظهر دعاة الإصلاح الديني (البروتستانت) فانضم دعاة العلم إليهم ظنًّا منهم أن سيكونون معهم من الجاهدين في سبيل العلم. وكان منهم «إيراسم» الشهير، فلما انتصر الإصلاح ودالت لهم دولة استمروا يعاقبون بالموت على الأفكار التي تخالف ظاهر ما يعتقدون كما تقدم، فانفصل إيراسم ومن معه من حُماة الحرية واستقلال الإرادة الشخصية، وترك المصلحين يتفرقوا شيعا ويقتل بعضهم بعضاً، وقال: ما كنت أظن أن دعاة الإصلاح يكونون كذلك أعداء العلم.

هذه الطوائف التي تفرقت عقائدها في الإصلاح لم تنتظر إلا أن تأمن من عدوها العام، وهو الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، فلما أمنتها أخذ بعضها يصول على بعض، وكلما ارتفعت طائفة منهم إلى واشتعلت نيران الحروب بينهم. قال أحد أفاضل مؤرخيهم: «وكلما ارتفعت طائفة منهم إلى عرش القوة، لوثت يديها بالجرائم في العمل لإفناء البقية، حتى سئمت النفوس دوام تلك الحال، ووجدت من توالي حوادث الانتقام وظهور مضاره في كل طائفة أن الأفضل لكل طائفة أن تمنح الأخرى من الحرية ما لا تستغني عنه واحدة منهما، والعلم كان يعمل عمله في كشف الحقائق وترقية الآداب، وكان من أقوى المنبهات إلى مضار الحروب ومفاسد العدوان على حرية الأشخاص، من أية طائفة كانت،

من هذا نشأ ذلك الأصل العظيم: أصل التسامح والرضا بمجاورة المخالف في الرأي: نشأ من القهر والقسوة التي كانت كل طائفة تعامل بها الأخرى». انتهى كلام المؤرخ بالمعنى.

السبب الثالث: الثورة

ولا حاجة بي إلى ذكر ما جاءت به الثورة الفرنسية وكيف كانت قيامتها على الدين ورؤسائه مما هو معلوم، وإنما أنبه القارئ إلى الاعتبار بما تقدم من القول، وبما يمكنه أن يقف عليه في كتب القوم، ليعلم أن الدين المسيحي في أوربا لم يحتمل العلم فضلاً وكرماً، وإنما قويت عليه أحزاب العلم فساموه استكانة وخضوعا، ولو شاء ألا يحتمل لم يستطع إلى ذلك سبيلاً.

السبب الرابع: ترك المسيحية

رؤساء الدين المسيحي رجال ذوو عزيمة وإقدام وغيرة على دينهم، قلما يدانيهم فيها رؤساء دين من الأديان، وهم مع غلوهم في الدين واشتدادهم في استعمال سلطانهم على النفوس، كانوا ولا يزالون يتخذون كل وسيلة لتأييده دينهم، وهم أشد الناس حرصا على تقويم أركانه ودفع الشبه عنه، ولم يزدهم العلم الجديد إلا وسائل وسبلاً لترويج عقائده وآدابه، ولم تفتر همة في نشره وتزيينه للقلوب، ومع ذلك كله نرى أن رجال العلم وحماة المدنية يتسللون منه، والعامة من الشعوب في تخاذل عنه. والأمة الفرنسية ـ التي كانت تدعى بنت الكنيسة ـ أصبحت من أشد الناس عليه، ورأت فلسفتها أن تحدد حرية أهل الدين في تعاليمهم واجتماعهم: كل ذلك ومدارس اللاهوت لا تزال عامرة، وطلاب اللاهوت يعدون بالألوف، كل ذلك وكثير من الدول يرى من مزاياها حماية الدين المسيحي في أقطار الأرض.

قال أحد رؤساء البروتستانت ـ في خطبة من خطبه التي ألقاها في بعض البلاد الفرنسية سنة 1901، بعد كلام له في أن المسيحية رومانية أو بروتستانتية فقدت خاصتها الدينية كما فقدت فائدتها الاجتماعية ـ ما نصه مترجماً: «إذا كان الدين المسيحي ليس شيئاً سوى الكثلكة التي دخلها الإصلاح بالفعل (المذهب الروماني) أو الكثلكة التي دخلها الإصلاح بالفعل (المذهب البروتستانتي) فالقرن الموفي للعشرين (القرن الحاضر) لا يكون مسيحيًّا أبداً».

وقد جاء في كلام هذا الخطيب ما يصرح بأنه يريد أن يطلب للمسيحية معنى آخر ينطبق كل الانطباق على اعتقاد المسلمين فيها، فإن وفق للنجاح في سعيه زال الخلاف ـ إن شاء لله ـ بين الدين والعلم، بل بين المسيحية والإسلام.

عود إلى سماحة الإسلام

آخذ بيد القارئ الآن، وأرجع به إلى ما مضى من الزمان، وأقف وقفة بين يدي خلفاء بني أمية والأئمة من بني العباس ووزرائهم ـ والفقهاء والمتكلمون والمحدثون والأئمة المجتهدون من حولهم، والأدباء والمؤرخون والأطباء والفلكيون والرياضيون والجغرافيون والطبيعيون وسائر أهل النظر من كل قبيل مطيفون بهم، وكل مقبل على عمله، فإذا فرغ عامل من العمل أقبل على أخيه ووضع يده في يده، يصافح الفقيه المتكلم والمحدث الطبيب والمجتهد الرياضي والحكيم، وكل يرى في صاحبه عونا على ما يشتغل هو به ـ وهكذا أدخل به بيتاً من بيوت العلم فأجد جميع هؤلاء سواء في ذلك البيت يتحادثون ويتباحثون، والإمام البخاري حافظ السنة بين يدي عمران بن حطان الخارجي يأخذ عنه الحديث، وعمرو بن عبيد رئيس المعتزلة بين يدي الحسن البصري شيخ السنة من التابعين يتلقى عنه، وقد سئل الحسن عنه فقال للسائل: «لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدبته، وكأنّ الأنبياء ربتهُ، إن قام بأمر قعد به، وإن قعد بأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهرا أشبه بباطن منه، ولا باطنا أشبه بظاهر منه».

بل أرفع بصري فأجد الإمام أبا حنيفة أمام الإمام زيد بن علي (صاحب مذهب الزيدية من الشيعة) يتعلم منه أصول العقائد والفقه، ولا يجد أحدهم من الآخر إلا ما يجد صاحب الرأي في حادثة ممن ينازعه فيه اجتهاداً في بيان المصلحة، وهما من أهل بيت واحد ـ أمر به بين تلك الصفوف التي كانت تختلف وجهتها في الطلب وغايتها واحدة وهي العلم، وعقيدة كل واحد منهم أن فكر ساعة خير من عبادة ستين سنة كما ورد في بعض الأحاديث.

الخلفاء أئمة في الدين مجتهدون وبأيديهم القوة وتحت أمرهم الجيش، والفقهاء والمحدثون والمتكلمون، والأئمة المجتهدون الآخرون هم قادة أهل الدين ومن جند الخلفاء، الدين في قوته والعقيدة في أوج سلطانها، وسائر العلماء ممن ذكرنا بعدهم يتمتعون في أكنافهم والخير والسعادة ورفه العيش وحرية الفكر، لا فرق في ذلك بين من كان من دينهم ومن كان من دين آخر، فهنالك يشير القارئ المنصف إلى أولئك المسلمين، وأنصار ذلك الدين، ويقول: ههنا يطلق اسم التسامح مع العلم في حقيقته، ههنا يوصف الدين بالكرم والحلم، ههنا يعرف كيف يتفق الدين مع المدنية عن هؤلاء العلماء الحكماء تؤخذ فنون الحرية في النظر، ومنهم تهبط روح المسالمة بين العقل والوجدان (أو بين العقل والقلب كما يقولون).

يرى القارئ أنه لم يكن جلاد بين العلم والدين. وإنما كان بين أهل العلم وبين أهل الدين شيء من التخالف في الآراء، شأن الأحرار في الأفكار الذين أطلقوا من غل التقييد، وعوفوا من علة

التقليد، ولم يكن يجري فيما بينهم اللمز والتنابز بالألقاب، فلا يقول أحد منهم لآخر إنه زنديق أو كافر أو مبتدع، أو ما يشبه ذلك. ولا تتناول أحدا منهم يد بأذى، إلا إذا خرج عن نظام الجماعة، وطلب الإخلال بأمن العامة، فكان كالعضو المجذوم فيقطع ليذهب ضرره عن البدن كله.

ملازمة العلم للدين وعدوى التعصب في المسلمين

متى ولع المسلمون بالتكفير والتفسيق ورمي زيد بأنه مبتدع وعمرو بأنه زنديق؟ أشرنا فيما سبق إلى مبدأ هذا المرض، ونقول الآن: إن ذلك بدأ فيهم عندما بدأ الضعف في الدين يظهر بينهم، وأكلت الفتن أهل البصيرة من أهله ـ تلك الفتن التي كان يثيرها أعداء الدين في الشرق وفي الغرب لخفض سلطانه، وتوهين أركانه ـ وتصدر للقول في الدين برأيه من لم تمتزج روحه بروح الدين، وأخذ المسلمون يظنون أن من البدع في الدين ما يحسن أحداثه لتعظيم شأنه تقليداً لمن كان بين أيديهم من الأمم المسيحية وغيرها. وأنشئوا ينسون ماضي الدين ومقالات سلفهم فيه، ويكتفون برأي من يرونه من المتصدرين المتعالين، وتولى شئون المسلمين جهالهم، وقام بإرشادهم في الأغلب ضلالهم، في أثناء ذلك حدث الغلو في الدين، واستعرت نيران العداوات بين النظار فيه، وسهل على كل منهم لجهله بدينه أن يرمي الآخر بالمروق منه لأدنى سبب، وكلما ازدادوا جهلا بدينهم ازدادوا غلوا فيه بالباطل ودخل العلم والفكر والنظر (وهي لوازم الدين الإسلامي) في جملة ما كرهوه، وانقلب عندهم ما كان واجبا من الدين محظورا فيه.

لا أكاد أخطئ القارئ إذا زعم أن المسلم إنما استفاد اسم زندقة وتزندق ومتزندق وزنديق من فضل ما علمه جيرانه إذ كانوا يقولون: هرتقة وتهرتق وهو هرتوقي: أو ما يماثل ذلك ـ أو زعم أن قد فشت في المسلمين سرعة التكفير بطريق العدوى من أهل الملل المتشددة. وإن الذي سهل سريان العدوى بتلك السرعة الشديدة هو ضعف المزاج الديني عند المسلمين بجهلهم بأصوله ومقوماته، ومتى ضعف المزاج استعد لقبول المرض كما هو معلوم.

إن المسلمين لما كانوا علماء في دينهم كانوا علماء الكون وأئمة العالم، ولما أصيبوا بمرض الجهل بدينهم انهزموا من الوجود وأصبحوا أكلة الآكل، وطعمة الطاعم، هل وقف الجهل بالمسلمين عند تكفير من يخالفهم في مسائل الدين أو يذهب مذهب الفلاسفة أو ما يقرب من ذلك؟ لا، بل عدا بهم الجهل على أئمة الدين، وخدمة السنة والكتاب، فقد حملت كتب الإمام الغزالي إلى غرناطة وبعد ما انتفع بها المسلمون أزماناً هاج الجهل بأهل تلك المدينة وانطلقت ألسنة المتعالمين من البربر بتفسيقه وتضليله، فجمعت تلك الكتب خصوصاً نسخ إحياء علوم

الدين ووضعت في الشارع العام في المدينة وأحرقت. قال قوم يعدون أنفسهم مسلمين في ابن تيمية ـ وهو أعلم الناس بالسنة وأشدهم غيرة على الدين إنه ضال مضل. وجاء على أثر هؤلاء مقلدون يملئون أفواههم بهذه الشتائم وعليهم إثمها وإثم من يقفوهم بها إلى يوم القيامة.

إهمال آثار السلف

أهمل المسلمون دينهم، والنظر في أقوال سلفهم، حتى أنك لا تجد اليوم في أيديهم كتابا من كتب أبي الحسن الأشعري ولا أبي منصور الماتريدي، ولا تكاد ترى مؤلفا من مؤلفات أبي بكر الباقلاني أو أبي إسحاق الإسفراييني، وإذا بحثت عن كتب هؤلاء الأئمة في مكتبات المسلمين أعياك البحث، ولا تكاد تجد نسخة صحيحة من كتاب.

كتب على القرآن تفاسير كثيرة في القرن الثالث من الهجرة وما بعده إلى السادس، منها تفسير الطبري وتفسير أبي مسلم الأصفهاني وتفسير القرطبي وتفسير الجصاص وتفسير الغزالي وتفسير أبي بكر بن العربي وكثير غيرها وفيها من آراء أولئك الأئمة ووجوه استنباط الحكم والأحكام ما لا غنى لطالب علم الدين عنه، فهل يجد الباحث المجد نسخة من هذه الكتب الجليلة يمكن الوثوق بصحتها إلا بطريق المصادفة وحسن الاتفاق؟

وهل يليق بأمة تدّعي أنها على دين، وأن لها فيه سلفا، أن تهجر آثار سلفها، وتدع ما كتبوا طعمة للعث وفراشا للتراب؟ هل وقع مثل ذلك من المشتغلين باللاهوت المسيحي في زمن من الأزمان؟

إن حالة طلبة العلوم الدينية الإسلامية أصبحت مما يرثى له في أكثر بلاد المسلمين، فهم لا يقرءون من كتب الكلام إلا مختصرات مما كتب المتأخرون. يتعلم أذكاهم منها ما تدل عليه عباراتها، ولا يستطيع أن يتعلم البحث في أدلتها، تصحيح مقدماتها، وتمييز صحيحها من باطلها، وإنما يتلقاها كأنها كتاب الله أو كلام نبيه صلى لله عليه وآله وسلم يأخذ ما فيها بالتسليم. فإذا ناظره مناظر في بعض قضاياه وعجز عن تصحيحه قطع الجدال بقوله: هكذا قالوا. وإن لم يكن القول متفقا عليه. بل قد يكون القول مما لم يقل به سوى صاحب الكتاب الذي اشتغل به، وربما كان صاحب الكتاب ممن لو رآه أحدُ من السلف لم يرضه تلميذاً يعي عنه ما يقول.

كاد ينقطع طلب العلوم الدينية في سورية والحجاز وتونس والجزائر، وقل جدّاً في المغرب الأقصى، ولم يبق الاهتمام به إلا في بعض الصحارى، وذلك إما لصعوبة طرق التعليم، واقتضائها الزمن الطويل ـ وحاجات الناس مانعة لهم من إفناء أعمارهم في عمل لا يسد من حاجتهم ـ وإما

لتفضيل الآباء تربية أبنائهم على الطرق الحديثة في أوربا أو في المدارس الأخرى وليس فيها من الدين شيء، وإن كان فيها شيء منه فهو مما لا يعد تعليما دينيا ينظر إليه ـ وإما للفتور والخمود، اللذين نشآ عن التقليد والجمود. وبذلك تجد المسلمين قد تولاهم الجهل بدينهم، وأخذتهم البدع من جميع جوانبهم، وانقطعت الصلة الحقيقية بينهم وبين سلفهم، حتى لو عرض على الجمهور الأعظم منهم ما اتفق عليه السلف من الأحكام لأنكروه واستغربوه وعدوه بدعة في الدين. وصح فيهم ما قال عمر الخيام في بعض أشعار الفارسية مخاطبا للنبي عليه الصلاة والسلام: «إن الذين جاؤوا بعدك زينوا لك دينك ووضوه وزركشوه حتى لو رأيته أنت لأنكرته» فهذا الصنف من المسلمين ـ وهو معظمهم ـ قد أنكر دينه الحق وعاداه، ونقم على أهله القائمين بخدمته، وإنما اصطفى لاعتقاده بعض أفراد لم يعرف عن السلف اختصاصهم بالثقة، ولم يسمح الدين باختصاصهم بالتقليد، فإذا وقع من هذا الصنف ما فيه أذى للعلم وأهله، فهل يعد ذلك واقعا من دين الإسلام ـ دين محمد صلى لله عليه وسلم ـ دين القرآن ـ دين السنة الثابتة ـ دين الخلفاء الراشدين، ومن تبعهم من السلف الأولين؟

متابعة العلم للإسلام ومباينته لسواه

الحق أقول ـ والحس يؤيدني: ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بعد عنهم علم الدين بعد عنهم علم الدنيا وحرموا ثمار العقل، وكانوا كلما توسعوا في العلوم الكونية وضربوا الزمان بسوط من العزة عاداهم العلم وتجهم واكفهر وجهه للقائهم، وكلما بعدوا من الدين سالمهم العلم وبش في وجوههم. ولذلك يصرحون بأن العلم من ثمار العقل، والعقل لا يصح أن يكون له في الدين عمل، ولا أن يظهر منه فيه أثر، والدين من وجدانات القلب، ولا علاقة بين ما يجد القلب وما يكسب العقل. فالفصل تام بين العقل والدين، ولا سبيل إلى الجمع بينهما: سامحهم لله فيما يسمونه تسامحا مع العلم، وهم يصرحون بأنه عدوه الذي يستحيل أن يكون بينه وبينه سلم.

ولا أريد به ما كان «اضطهاد» هل عرفت السبب في اضطهاد المسلمين للعلم؟ أقول «اضطهاد» ولا أريد به ما كان عند الأمم المسيحية من الاشتداد في إبادة أهله والتنكيل بهم، واختراع ضروب التعذيب، والتفنن في صنع آلات الهلاك، مع الأخذ بالشبهة، والاكتفاء في الإعدام بمجرد التهمة، فإن ذلك لم يقع عند المسلمين لا أيام علمهم، ولا في أزمنة جهلهم، ولكن أريد من الاضطهاد الإعراض عن العلم، ورمي الألفاظ السخيفة في وجوه أهله، وقذفهم بشيء من الشتائم مع الابتعاد عنهم.

لا ريب أنك قد أيقنت بأن السبب في هذا الذي يسميه الأديب اضطهاداً ـ إنما هو جهلهم بدينهم. فالدواء الذي ينجح في شفائهم من هذا الداء لا يكون إلا ردهم إلى العلم بدينهم، والتبصرفيه، للوقوف على أسراره والوصول إلى حقيقة ما يدعو إليه، كان الدين واسطة التعارف بينهم وبين العلم، فلما ذهبت الواسطة تناكرت النفوس وتبدل الأنس وحشة.

الدعاة في الإسلام

فهل قام بينهم دعاة للعلم حقيقيون، أو دعاة لأصل الدين عارفون، ثم استعصت قلوب المسلمين عليهم، وجمحت نفوسهم عن الانقياد لهم؟ وهل كثر أولئك الدعاة في أطراف بلاد المسلمين كثرتهم في أوربا من أواسط القرن السابع عشر من التاريخ المسيحي إلى أن ظهرت قوة العلم في أوائل القرن السابع عشر وفيما بعد ذلك؟ لا. إنما رأينا من الصادقين أفرادا يظهرون متفرقين في عصور مختلفة، ربما لا يجتمع أربعة منهم ـ فما يزيد ـ في قرن واحد، ويأخذون في العمل لما وجهوا إليه، ثم لا يكادون ينطقون ببعض الكلم، فيحس الناس بهم، فيأخذ المستعد أهبته لمفارقة ما كان عليه واتباعهم حتى تشعر السياسة (نعوذ بالله منها) بما عسى أن يكون من أمرهم فتخمد أنفاسهم، قبل أن يبلغوا من قلب أحد ما أرادوا من غرس أفكارهم، فينطفئ النور، ويدْلَهم الديجور.

فهل يعد الأديب هذه الضربات من أيدي أرباب السياسة اضطهاداً للعلم لأجل حماية الدين؟ أنزه كل أديب عن أن يظن ذلك، وإنما هي صدمات تقع على الدين لا تختلف عن أمثالها مما يصيبه منهم مباشرة، فلا تعد حجة على الدين في نظر المنصف.

المقلد دون المقلد

ربما يقول القائل: إن كان المسلمون قد أخذوا الجمود في التقليد والنفرة من العلم والاعتقاد بالعداوة بين الدنيا والآخرة وبين العقل والدين وما أشبه ذلك مما هم فيه، وورثوه عن الأمم السابقة عليهم خصوصاً أقرب الملل إليهم. فما بالهم لم يقلدوا المسيحيين في الحرص على نشر دينهم، والتوسع في علومه مذيلاً بما أخذوه عنهم، ولم يقسموا أنفسهم قسمين كما قسم المسيحيون إخوانهم قسمين: قسما ينقطع إلى الآخرة في الأديار والصوامع، وقسما يشتغل بالدنيا ليقيت نفسه ويقيت أهل القسم الأول، ويحمي نفسه ويحميهم من العدوان؟ وما لك ترى المسلمين خملوا وارتخت أعصابهم وسئموا النظر في علوم دينهم كما ذكرت، ثم صاروا أبعد الناس عن معرفة الطرق لتحصيل الغنى والثروة، والقبض على ناصية القوة صولجان العزة؟ وطرحوا أنفسهم في تيار من

القدر كما يقولون، يجري بهم إلى حيث لا يعلمون؟ ثم هم مع ذلك أحرص الناس على حياة، وأشدهم لهفاً على الحكام، فلا ترى الجمهور منهم في شيء للدين ولا للدنيا فما هذا التناقض؟

فأقول له: إنك قد نسيت أن المقلِّد يكون دائما أحط حالا وأخس منزلة من المقلَّد. فالمقلد إنما ينظر من عمل المقلد إلى ظاهره ولا يدري سره ولا ما بني عليه. فهو يعمل على غير نظام، ويأخذ الأمر لا على قاعدة، ولذلك سقط المسلمون في شر مما كان عليه مقلدوهم، لا سيما أنهم قد خلطوا في التقليد وأضافوا على دينهم ما لا يمكن أن يتفق معه، فصاروا في مثل حال المتخبط الذي تنازعه عدة قوى يذهب مع كل منها آنا ثم ينتهي أمره بعد الخيبة بالتعب الشديد، فيستلقي إلى أن يستريح، فينهض إلى العمل على هدى أو يموت.

لما كان المسلمون علماء كانت لهم عينان: عين تنظر إلى الدنيا والأخرى تنظر إلى الآخرة، فلما طفقوا يقلدون أغمضوا إحدى العينين، وأقذوا الأخرى بما هو أجنبي عنهم، فقدوا المطلبين، ولن يجدوهما إلا بفتح ما أغمضوا، وتطهير ما أقذوا.

الإصلاح والمصلحون

للقائل أن يقول: كيف تدّعي أن دعاة العلم والدين قليل بين المسلمين مع أننا نسمع أصواتهم تتلاقى في جو مصروسورية وغيرهما من البلاد في هذه الأيام؟ كل يقول: ديني ملّتي، إسلام مسلمون، قرآن سنة، مجد الإسلام القديم، سلفه الصالحون، تعلم، تعليم، كتب قديمة كتب جديدة، وما يشاكل ذلك مما يظهر منه أن الداعين إلى العلم أو المنبهين إلى الأخذ بأصول الدين الإسلامي كثيرون، ولا نرى مع ذلك من أغلب المسلمين إلا آذاناً صماً وأعيناً عميا، وصدًّا عما يدعو إليه هؤلاء؟

ويمكنني أن أقول له: إن الصادق في هؤلاء ليس بكثير عده، والجمهور منهم قلما يخلص قصده، وما تجد أكثرهم إلا متجرين بهذه الكلمات، لكسب بعض دريهمات، ويظهر لك ذلك من أنهم يلفظون هذه الأسماء وقلما يدرسون شيئا من مدلولاتها ليقفوا على الحقيقة منه، وإنما يلقف بعضهم عن بعض ظواهر كالزبد لا تمكث في الأرض. وأما الصادقون على قلتهم فقد بدأ بعض الناس يسمعون ما يقولون، ويطلبون الرشاد مما يعلمون، خصوصا في أمر الدين والجمع بينه وبين مصالح الدنيا، ولا سيما في بلاد الهند وبين مسلمي روسيا. ولكن الإصلاح ليس ريحا تهب فتمسح الأرضمن الشرق إلى الغرب في وقت قريب فانتظر.

قد يقول القائل: لِمَ لم يكثر هؤلاء كثرتهم بين الأوربيين فيما مضى، حتى يغلبوا الظالمين من أهل السياسة ويستميلوا العادلين منهم إليهم، وينهضوا بالمسلمين من هذه الرقدة التي طال أمدها عليهم؟ ولم لا يزال أهل البصيرة منهم قليلين متفرقين يهمسون بالقول ولا يجهرون، وليس للعلم فيهم دعاة عمليون؟ أليس ذلك سبيلا لمؤاخذة الإسلام وحجة عليه؟

وأقول له: إن حظ المسلمين لا يصح أن يكون أسعد من حظ مقلديهم، بل المنتظر أن يكون أتعس، وقد أقامت المسيحية ما يزيد على ألف سنة قبل أن يظهر فيها العلم، أو تنشأ الحرية الشخصية، أو تسري فيها الحركة العلمية، إلى ما فيه صلاح الجمعية الإنسانية، مع توالي المنبهات، وتواصل الصدمات إثر الصدمات، ولم يمض على المسلمين من يوم استحكمت فيهم البدعة، وأطبقت عليهم ظلم المحدثات، ودخلوا جحر الضب الذي دخله من كان قبلهم إلا أقل من ثمانمائة سنة، فلم يمض عليهم وهم في بدعهم الجديد، ذلك الزمن الذي قد يكون عمرا لمثل هذه الحالة، ثم تقضي نحبها في آخره. وما أظن أن يمر على المسلمين مثل تلك المدة قبل أن يبلغوا من صلاح الدين والدنيا ما هم أهل له.

الفرق بين التعصبين

وعلى كل حال لا يجوز في شريعة الإنصاف أن يذكر المسلمون في جانب جمهور المسيحيين إذا ذكر الغلو في التعصب الديني فضلا عن أن يقال إن المسلمين أشد إفراطا فيه. والشاهد يدلنا على أنه قد يكون للمسلمين في التعصب ألفاظ وكلمات، ولكن الذي يكون من جمهور المسيحيين إنما هو أعمال وضربات في المعاملات، وما على طالب الحقيقة إلا أن يسيح بفكره في مثل المستعمرات الهولاندية في الشرق ومملكة الترنسفال قبل سقوطها، وبلاد الناتال في الجنوب، ثم يرجع إلى بعض بلاد الروسيا في الشمال من قبل عشرين سنة، ثم يرجع إلى الجزائر وما يليها في جهة الغرب، ليعلم كيف تكون الشدة في المعاملة مع غير أهل المذاهب المسيحية، وكيف يبلغ التعصب من أهله حدًّا تنظر إليهم فيه الإنسانية شزرًا، ولا تقبل لهم فيه المدنية عذرا.

ما على الباحث إلا أن ينظر فيما يكتبه الكتاب الفرنسيون ليعلم أنهم في حيرة من أمرهم مع المسلمين، يريدون أن تكون لحكومتهم طمأنينة فيما ملكت من بلاد المسلمين ولكن حكومتهم لا تجد السبيل إليها مع ما اتخذته قاعدة لعملها وهو الشدة والإفراط في القسوة على المسلمين خاصة وحدهم دون سواهم، وأرباب الأقلام يبحثون عن تلك الطمأنينة مع

المحافظة على تلك القسوة، ويأبى لله أن يحصلوا على ما يبحثون عنه، لأنهم يطلبون الجمع بين الضدين في موضوع واحد وهو محال كما يقرره فلاسفتهم[1].

* * *

[1]ـ آخر ما استقر عليه رأيهم وشرعت دولتهم في تنفيذه هو إخراج المسلمين من دينهم ولغتهم (العربية) بكل ما يمكن من وسائل العلم والتعليم والإكراه والإجبار وعدم تمكينهم مع ذلك من تعلم العلوم الطبيعية والاجتماعية والقانونية لئلا يطالبوا بالاستقلال الوطني أو المالي، وقد حدث في الماضيأن أكرهوا سلطان المغرب على توقيع مرسوم يخول الحكومة الفرنسية الحامية له تنفيذ ذلك في شعب البربر، فأنشأت لهم قانونا بربريًّا بعيدا عن الشريعة الإسلامية بعد الكفر عن الإيمان في الأحكام الزوجية والإرث وغير ذلك، ومدارس تعلمهم بها دين النصرانية باللغة الفرنسية، واللغة البربرية بالحروف اللاتينية، وتحرم عليهم تعلم اللغة العربية والديانة الإسلامية، حتى إذا ما تم لها إخراج البربر من الإسلام أكرهت العرب على ذلك ومن أبى تطرده من البلاد. وأما إيطالية الكاثوليكية الموالية للبابا فقد حاولت حين احتلالها ليبيا استئصال المسلمين من قطر طرابلس الغرب وبرقة وجعل بقايا أطفالهم إيطاليين كاثوليكيين بالقوة القاهرة تنكيلا وتقتيلا!! ﴿وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأۡسٗا وَأَشَدُّ تَنكِيلٗا﴾ النساء: ٨٤، وفي الجزائر وتونس فرضت اللغة الفرنسية على الأهالي، وحرمت التعليم باللغة العربية، وحاربت المدارس الأهلية الإسلامية، واضطهدت علماء المسلمين حتى هاجر الكثيرون من بلادهم إلى مصر وسورية.



يُعنى بإعادة تظهير وإبراز المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف على التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك على اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالـم المفاهيـم

العلمانية

ماهيتها ـ تعريفاتها ـ مقاصدها

كريم عبد الرحمن[*]

على الرغم من الكم الهائل من الكتابات حول مصطلح العلمانية، لا يزال الغموض يكتنف هذا المصطلح (لفظاً ومعنى). ولجلاء هذا الغموض، كثيراً ما كانت تجري الدعوة إلى استعادة النص التاريخي الذي يحكي قصة العلمنة من خلال تجاربها. بل غالباً ما عكف الباحثون على تناول هذا الموضوع الحيوي ومراجعته انطلاقاً من التجربة الفرنسية بالذات. وسبب ذلك عائد إلى أن الجغرافيا الحضارية لفرنسا كانت ساحة الاختبار الحية للمفهوم، خصوصاً عندما تم إبعاد الكنيسة عن ممارسة السلطة السياسية والادارية، وبخاصة في مجال التعليم، وبالتالي إعادة كل ما يتعلق بعالم السياسة والاجتماع إلى العالم الدنيوي.

في ما يلي إحاطة إجمالية بالمصطلح والكيفية التي عولج فيها من جانب مفكرين غربيين استناداً إلى اختبارات التاريخ الغربي، وكذلك من جانب مفكرين مشرقيين قرأوا المسار الذي جرى فيه تلقيِّ العلمانية في بلادهم.

المحرر

يعرض المفكر الألماني لاري شاينر ستة تعريفات للعلمانية، هي: أفول الدين، والتناغم مع هذه الدنيا، وتحرر المجتمع من قيود الدين، وتحول المعتقدات والمؤسسات الدينية، وسلخ القدسية عن العالم، والسير من المجتمع القدسي إلى المجتمع العلماني[1]. لكن في ضوء الجذر اللغوي والمسيرة التاريخية للعلمنة، يبدو تعريفها بـ «التناغم مع الدنيا» و«أصالة الشؤون الدنيوية» تعريفاً

* ـ أكاديمي وباحث في الفلسفة وعلم الاجتماع الغربي ـ الأردن.

[1] ـ لاري شاينر، «مفهوم العلمنة في البحوث التجريبية»، مالكوم هميلتون، علم اجتماع الدين، ص289. راجع أيضاً معجم علم الاجتماع المعاصر (Dictionary of Modern) للبريطاني توماس هولت.

عاماً ودقيقاً للعلمانية. ذلك أن «التحول إلى الدنيوي» في الأدبيات الفلسفية والعقلانية الغربية يعني التحول إلى الـ «هنا»، وإلى الحال، وإلى الأرضي، أي أنّ الوجود في علم الوجود (الأنطولوجيا) ينحصر في العالم المادي المحسوس، بينما تترك عوالم ما وراء الطبيعة، والآخرة، والله للنسيان. من الناحية الأنثروبولوجية تختزل الأبعاد المعنوية وغير المادية للإنسان إلى مستوياتها الدنيا والمادية، ومن الناحية الإبستيمولوجية لا يقبل سوى العلم الوضعي كمعرفة، ويصار إلى إنكار الدور المعرفي لمصادر أخرى من قبيل الوحي، والعرفان، والفلسفة[1].

العلمنة بهذا المعنى هي في الحقيقة العقلنة نفسها. وهي التي تؤمن بالعقل المكتفي بذاته، وتقصي في جانبها السلبي القدسية عن الحياة. فالعلمنة في الوهلة الأولى تركِّز على دور الإنسان في الوجود واستقلال تفكيره في المجالات التي يستخدم فيها عقله. والأهم من كل شيء دور الإنسان في الوجود بما في ذلك اكتشاف الأهداف الجديدة بالتحقيق في هذا العالم وأساليب هذه الأهداف، بصورة مستقلة عن الدين. لكن عملية العلمنة بهذا المعنى تقف في مواجهة الدين، ذلك أن العلمنة في الأساس بمعنى استقلال العقلانية، تفضي إلى عدم الثقة بالدين وزعزعة القوانين الدينية في الحياة البشرية عن طريق تكريس محورية العقل. وبناء على هذا النوع من الفهم تصبح شرعية القوانين البشرية وكذلك الأخلاق قائمة على العقل وليس على الدين. وحجة أصحاب هذا الرأي تقول: إذا كان الله قد أمرنا في موضع ما بإطاعة القوانين البشرية الوضعية فلأن هذه القوانين متلائمة مع الأخلاق والعقل[2].

أما على مستوى التمييز بين مفاهيم شائعة ومتصلة بعضها ببعض مثل العلمنة والعلمانية والعلماني، فمن الضروري الانتباه ـ كما يقول برايان ويلسون ـ إلى أن مفهوم الأولى يدل على العملية، والثانية على التوقف، والثالثة على البنية، بمعنى أن العلمنة تشير إلى عملية عينية تصبح فيها الأشياء والأمور علمانية، وهي عملية ترتبط بتقليص الأنشطة الدينية والمعتقدات وأساليب التفكير الدينية وبالتالي زوالها، وتتلازم عادة مع سائر عمليات التحول في البُنى الاجتماعية أو تظهر كنتيجة غير إرادية أو غير واعية لتلك العمليات[3].

العلمانية إذن، مفهوم كلي منه تصدر المفاهيم الجزئية المتفرعة عنه. وهي كما يقول الباحث

[1]ـ عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي ـ بيروت ـ لندن 1998 ـ بيروت ـ ص 37ـ 38.
[2]ـ أمان الله فصيحي ـ المجتمع العلماني: المكونات والمميزات ـ دراسة ضمن كتاب «العلمانية مذهباً» بإشراف محمد تقي سبحاني ـ ترجمة: حيدر نجف ـ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت ـ 2014 ـ ص 21.
[3]ـ برايان ويلسون، «فكرة انفصال الدين عن الدنيا»، ص 126، راجع أمان الله فصيحي ـ مصدر سبق ذكره.

الانكليزي برايان ويلسون شيء فوق الإيديولوجيا، لأنها تدعو إلى رؤية كونية محددة وهي في الآن عينه تعاضد عمليات العلمنة في الواقع الخارجي من خلال توظيفها وتكييفها في إطار خصوصية كل بيئة أو مجتمع. من هنا كانت العلمانية متعارضة مع الدين دوماً، لأن كليهما يطالب بنوع من الإيمان والالتزام والطاعة، ويتنازعان دوماً ومباشرة للسيطرة على أرض واحدة. لا نقاش في أساس النزاع بين الدين والإيديولوجيا العلمانية، بيد أن ثمة نظرتين في إطار هذا النزاع: العلمانية المتطرفة والإلحادية ترفض كافة أشكال الاعتقاد بالأمور الماورائية والأعمال ذات الصلة بها، وتدعم المبادئ غير الدينية والمعارضة للدين باعتبارها ركائز الأخلاق الشخصية والنظام الاجتماعي في مختلف ميادين الحياة الإنسانية، أما العلمانية الاجتماعية وخصوصاً تلك التي تسود الميدان السياسي، فهي تختزل الدين إلى مؤسسة مختصة بالحياة الفردية للإنسان[1].

في ضوء ذلك يبدو حسب البعض أن المراد من المجتمع العلماني هو المجتمع الذي تكتسب فيه العلمنة حالة واقعية، والنموذج الكامل للمجتمع العلماني هو ذاك المجتمع الحديث القائم حالياً في العالم الغربي، والذي يمكن أن يساعدنا في معرفة خصائص المجتمع العلماني.

إشكالية المصطلح

لم يستوِ تعريف «العلمنة» أو «العلمانية» على خط واحد، محدّدٍ وواضح. وهذا المفهوم، هو كالديمقراطية والعقلانية، والتنوير والحداثة إلخ.. فضلاً عن مفاهيم مشابهة أخرى يبدو ضبطها وتحديدها أمراً متعذراً طالما بقيت في دائرة التجريد. أي بمعزل من تحيُّزها في الزمان وحقول التجربة. إذ أن المفهوم في إطاره النظري المجرد يبقى ماهية بلا هوية. فقط عندما يتحيّز في مجال الإختبار والتجربة يغدو المفهوم قابلاً لإجراءات النقد أو الحكم عليه.

ثمة سبب آخر لاضطراب التعريف، عائد إلى صدوره من منطقة تداول تمازجت فيها الرؤية الابستمولوجية كمجال لـ "قوننة" المفاهيم، بالتجربة الانسانية والسياسية التي أطلقت المفاهيم وتعاملت معها وفقاً لشروطها الزمانية والمكانية الخاصة.

في ما يتصل بالجذور اللغوية والاستعمالات التاريخية فإن العلمانية والعلمنة هما مفردتين متأتيتين من الجذر اللاتيني (Saeculum)، وهو ترجمة للمفردة اليونانية «آيون» أو «آيوناس» بمعنى الأيام أو القرن أو الاهتمام بالحال. ومفردة العلمانية في الكتاب المقدس هي ترجمة لـ «Aion»

[1]ـ فصيحي نقلاً عن أحمد رضا يزداني ـ مصدر سبقت الإشارة اليه.

اليونانية، وقد استخدمها هومر بمعنى طاقة الحياة، والحياة، وطول الزمن. في البداية كان هذا المصطلح يعبّر عن طول عمر الإنسان، أو الجيل، ثم شاع عند أفلاطون ومعاصريه بمعنى العمر الخالد، والخلود، والأزلية، لمفردة (aion)، جذور هندو ـ أوروبية، وهي مشتقة من (ai-o) بمعنى مدة العمر أو قوة الحياة، وفي السنسكريتية نواجه مفردات: (ayn)، (ayuni)، (ayus)، (ayuh)، اللاتينية، وبما أن كلمة «يوم» استخدمت في العربية بمعنى اليوم الواحد، والنهار، والأيام، والدهر، والعصور، والعصر، والعهد، وطول الحياة، والعالم، يمكن القول إن «يوم» له بهذا المعنى نفسه جذور مشتركة مع المصطلح الهند ـ أوروبي.

وهكذا يمكن تفسير العلمنة باعتبارها التطابق مع القرن، والزمن، والأيام، وهذه الدنيا، أو بمعنى التكيّف مع العصر، و «هذا العالمي»، و «الأيّامي» و «الدنيوي»، وأخيراً بمعنى «العالمية» أو «العولمية»[1].

يذهب علماء الاجتماع إلى أن مفهوم العلمانية استخدم تاريخياً على الصعيد التطبيقي ضمن طرق وصُوَرٍ شتى. في هذا المجال يشير باحثون إلى أربع صُوَر على الشكل التالي:

الصورة الأولى: ترك المناصب الكنسية: في نهاية القرن الثالث أطلقت العلمنة على عملية ترك القس مناصبه وأدواره الكنسية، وميله نحو الـ «Soeculom» (القرن، الزمن، الأيام، أو الدنيا)، هنا وكذلك في علم المصطلحات المسيحية يقابل «القرن» كلمة «القاعدة»، الحياة في «القرن» أو في «هذا العالم» تقع على الضد من الحياة في القواعد وحسب القواعد، وهي الحياة الخاصة برجال الدين (Clerc) ثمة نوعان من الحياة، ونوعان من الواجبات والتكاليف، ونوعان من الإنسان المسيحي، من جهة يوجد رجال الدين المبتعدون عن المشاغل الدنيوية والذين يقفون حياتهم كلها لشؤون الكنيسة والرب، ومن جهة ثانية توجد «مخلوقات الله» التي تعيش في «هذا العصر» وتشكل مجتمع المؤمنين، وكما كانت العملية تسمى العلمنة، كان رجال الدين الذين يتخلون عن مناصبهم الكنيسة يسمون رجال دين علمانيين.

الصورة الثانية: جعل أملاك الكنيسة دنيوية: بمعنى لاحق أطلقت العلمنة على عملية نقل ممتلكات الكنيسة ورجال الدين إلى السلطة والدولة، تميّز مفردتا «Sacred»، و«Secular»، على العموم الشؤون الماورائية عن شؤون هذا العالم، ومع أن بعضاً يعتبرون سلب ملكية الكنيسة الجوهر

[1]ـ للمزيد من التعريف المعجمي بمصطلح العلمانية يمكن العودة إلى الموسوعة الفلسفية الصادرة عن معهد الإنماء العربي ـ بيروت 1984 ـ بإشراف البروفسور الراحل معن زيادة ومشاركة فريق واسع من الباحثين والمفكرين من لبنان والعالم العربي.

التاريخي والمعنى الأصلي للعلمنة، بيد أن العلمنة في الحقيقة تفتقد جوهراً تاريخياً ومضموناً اقتصادياً واحداً، وتظهر في الأزمنة والأمكنة المختلفة بأزياء وأشكال متنوعة.

الصورة الثالثة: تحرر الإنسان من الدين: العلمنة في الثقافة العقلانية (التنويرية) والحركات السياسية والاجتماعية المناهضة لرجال الدين، تعبّر عن عملية يزاح فيها الدين عن المجالات العامة كالنظام السياسي والاجتماعي والثقافي ليدفع إلى المجال الشخصي للإنسان، ويدير الإنسان مجالاته العامة العامة اعتماداً على عقله بصورة مستقلة عن الدين.

الصورة الرابعة: إعادة التفكير في أسس اللاهوت المسيحي: أدت العلمنة في اللاهوت المسيحي إلى إعادة التفكير والتغيير في الأسس اللاهوتية الخاصة بالعلاقة بين الدين والدنيا. لم تكن المسيحية الأولى دين الدنيا، ولذلك لم تستطع كدين «قدسي» وشامل الاهتمام بالدنيا بنحو مستقل وفي إطار تعاطيها مع الآخرة، وكان من تبعات الافتقار للمساحة الدنيوية وعدم الموازنة الإيجابية بين الدينا والآخرة ظهور «التاريخ القدسي» في الحضارة المسيحية. لكن التكوين العلماني في المسيحية كان بحاجة إلى تحول في الركائز النظرية للاهوت المسيحي، ذلك أن هذا اللاهوت لا يعترف بمكان خارج المساحة «القدسية»، وهو ما دفع الكنيسة المسيحية في القرون المتأخرة إلى أن تقوم بمراجعة فعلية في أسس فهمها وتعيد بذلك قراءة العلاقة بين الدين والدنيا وهو ما أطلق عليه اسم العلمنة.
على هذا الأساس ووفق تصور خاطئ للعلمانية، يعتبر بعض المفكرين المسلمين المعاصرين أنّ التحول إلى النزعة الدنيوية في الإسلام سالباً بانتفاء الموضوع، لأن الإسلام بسبب اهتمامه بالدنيا علماني في ذاته[1].

ضبابية المفهوم

سبق وأشرنا إلى أن العلمانية لم تتحول إلى مفهوم يركن إلى قاعدة معرفية موحدة ومتفق عليها في الفكر السياسي الحديث. وهذا يعود إلى كون المصطلح من أكثر المصطلحات غموضاً وإبهاماً بين المفاهيم التي رافقت أزمنة الحداثة في أوروبا والغرب. كان المؤرخ والمفكر المصري الراحل عبد الوهاب المسيري أحد أبرز المفكرين العرب المتأخرين الذين تصدوا لهذه المشكلة المعرفية. حول هذا المشكِل يضع المسيري مجموعة من الأسباب توضح مصدر ضبابية المصطلح[2]:

الأول: إن مصطلح «علمانية» هو مصطلح منقول من المعجم الأجنبي، ومن التشكيل الحضاري

---

[1]ـ فصيحي ـ مصدر سبقت الإشارة إليه ص 25.
[2]ـ عبد الوهاب المسيري ـ العلمانية تحت المجهر ـ دار الفكر المعاصر ـ بيروت ـ دمشق ـ 2000 ـ ص 35.

الغربي. لذلك فإن دلالته الحقيقية تتحدد بالإشارة إلى هذا المعجم وكذلك إلى هذا التشكيل الحضاري بحيث يكتسب مضمونه الحقيقي منهما.

الثاني: تُوجَد داخل التشكيل الحضاري الغربي عدة تشكيلات فرعية: التشكيل الفرنسي (الكاثوليكي) ـ التشكيل الحضاري الإنجليزي ـ التشكيل الألماني (البروتستانتي) والتشكيل الروسي (الأرثوذكسي)، وقد عرَّف كل تشكيل هذا المصطلح بطريقة مختلفة إلى حدٍّ ما من خلال تجربته الخاصة.

الثالث: خاضت هذه التشكيلات الحضارية تحولات مختلفة، وتزايدت فيها معدلات العلمنة واختلفت المواقف من العلمانية باختلاف المرحلة التاريخية وباختلاف الجماعة التي تقوم بعملية التعريف.

الرابع: مع انتقال المصطلح إلى العالم العربي الإسلامي، فإن المجال الدلالي المضطرب للكلمة ازداد اضطراباً واختلالاً للأسباب التالية:

أ)ـ حينما ينتقل مصطلح مثل «علمانية» من معجم حضاري إلى معجم حضاري آخر وتتم «ترجمة» المصطلح، فإنه يبقى يحمل آثاراً قوية من سياقه الحضاري السابق الذي يظل مرجعية صامتة له.

ب)ـ تجربة العرب والمسلمين مع متتالية العلمنة مختلفة؛ فعمليات العلمنة لم تولد في واقعهم التاريخي والاجتماعي "رغم وجود عناصر علمنة مختلفة فيه" وإنما أتى بها الاستعمار الغربي.

وهكذا أُختُزلت مناقشة المصطلح في العالم العربي إلى مجرد طريقة ترجمته، ولم تَعُد القضية وصف الظاهرة العلمانية وتحليلها وتسميتها حسبما نراها نحن "من خلال تجربتنا وسعادتنا أو شقائنا بها" بل انصب الجهد الفكري والبحثي على مناقشة أحسن الترجمات لكلمة «علمانية» وأقربها إلى المعجم الغربي وأكثرها دقة. وهكذا سقطنا في شرك الموضوعية المتلقية[1].

وهنا يشير المسيري إلى أنّ المعجم العربي يزخر بترجمات مختلفة لكلمة «سكيولار» و«لائيك» مثال ذلك:

1 ـ «العِلْمانية» (بكسر العين) نسبة إلى «العِلْم».

2 ـ «العَلْمانية» (بفتح العين) نسبة إلى «العَلْم» بمعنى «العالم».

---

[1]ـ المصدر نفسه ـ ص 36 ـ 37.

3 ـ «الدنيوية» أي الإيمان بأنها هي «الحياة الدنيا» ولا يوجد سواها.

4 ـ «الزمنية» بمعنى أن كل الظواهر مرتبطة بالزمان وبالدنيا ولا علاقة لها بأية ماورائيات.

5ـ وتُستخدَم أحياناً كلمة «لائيك» (لائيكي ولائيكية)، خصوصا في المغرب ولبنان من دون تغيير[1].

ماهية العلماني.. ماهية العلمانية؟..

في أواخر القرن الثالث الميلادي استخدمت مفردة العلمانية كمصطلح لوصف رجال الدين المعرضين عن العزلة والرهبانية والمقبلين على الحياة الدنيوية. ما استخدم هذا المصطلح في ذلك العصر للتمييز بين «المحاكم العرفية» و«المحاكم الكنيسة».

في بواكير القرن السابع عشر الميلادي كانت مفردة «سكولاريس» secularis شائعة بين الناس وتستخدم للتمييز بين الأمور المقدسة الدينية Scared والأمور العرفية الدنيوية Secular. مفهوم العلماني كان يستخدم للأمور الخاصة بهذا العالم أو غير المقدسة والناسوتية، وكان هذا الاستخدام يلمح إلى القول بتفوّق الأمور والمفاهيم المقدسة أو الدينية.

يطلق العلماني اليوم على الشخص الذي لا يهتم بالشؤون الدينية في تأمين سعادته الدنيوية ويؤمن احتياجاته كلها من العلوم التجريبية ومن عالم المادة ومن العقل الذاتي المحور.

أما العلمانية المستمدة من مفردة العلماني، فقد استخدمت في معان ومجالات متنوعة. هذه اللفظة علامة وعنوان لعدد هائل من الأحداث والآليات والتقاليد والمؤسسة والأقوال والنظريات والايديولوجيات، وهذا التنوع والتعدد أفرز تعاريف مختلفة لهذه المفردة. من جهة، لأن مثل هذه الألفاظ ليست من الأمور الماهوية، لذلك ليس لها تعريف حدي، لأن التعريف الحدي للشيء ممكن عندما نتوفر على جنسه وفصله[2]. كذلك يمكن اعتبار العلمانية نزعة تدعو إلى إقصاء أو عدم الاكتراث للدين وتهميشه عن مختلف مساحات الحياة البشرية. العلمانية بهذا المعنى من خصوصيات الحضارة والثقافة في الفترة الحديثة ومن مكونات الحداثة الغبية، وحسب بعض التعابير فهي الجوهر الرئيسي للحداثة الغربية.

أنصار العلمانية يحاولون عن وعي وإرادة واختيار اقصاء وتخطئة كل أشكال الاعتقاد بالأمور والمفاهيم الماورائية والاستخدامات الخاصة بها، ومناصرة الأصول غير الدينية وبتعبير إيجابي ـ الاصل

[1]ـ المصدر نفسه ـ ص 36.

[2]ـ محمد سر بخشي العلمانية مذهباً ـ دراسات نقدية في الأسس والمرتكزات ـ الإشراف العلمي: محمد تقي سبحاني ـ إعداد: مهدي أميدي ـ ترجمة حيدر نجف ـ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت ـ ط1 ـ 2014 ـ ص 191.

التجريبية والعقلانية كأساس للأخلاق الشخصية والنظام الاجتماعي ومهما يكن من قول في هذا الشأن فإنّ من النقاط اللافتة في تعريف هذه المفردة هي أن معظم القواميس والموسوعات اعتبرتها نظرية أخلاقية، وقالت في تعريفها: العلمانية نظرية حول أن الأخلاق يجب أن تبتني فقط على أمور ترتبط بسعادة الإنسان في الحياة الدنيا، وترك كل الاعتبارات والملاحظات الأخرى من قبيل الاعتقاد بالله والعالم الآخر. في ضوء هذا التعريف يمكن إعتبار العلمانية نظرية حول الجانب العملي من حياة البشر وتمييزها عن النظريات الفلسفية المحضة. بكلمة ثانية: العلمانية فلسفة حول الحياة وليست نظرية معرفية أو انطولوجية حول حقائق العالم. تأتي هذه الرؤية نتيجة حصر سعادة الإنسان في حدود تدخل العقل والتجارب البشرية، الحؤول دون تدخل الدين في هذا المضمار. وعليه، ينبغي عدم الخلط بين العلمانية والنظريات والمدارس الأخرى المطروحة حاليا في الادبيات الفلسفية والاجتماعية في العالم. العلمانية نظرية عامة حول الأخلاق والسعادة البشريين، لكنها ليست أوامر وتعليمات خاصة لهذا الشأن. بتعبير آخر: ليست العلمانية ايديولوجيا محددة كباقي الايديولوجيات الشائعة، ومع ذلك لها علاقاتها بكل تلك الايديولوجيات. إذا أردنا فحص العلاقة بين العلمانية والايديولوجيات الاخرى مثل الليبرالية والشيوعية، لكانت العلمانية إطاراً معرفياً عاماً، وفي الوقت ذاته إلزامياً يمكن على المستوى العملي الجمع بينه وبين كل هذه المدارس. شعار العلمانية هو: يجب عدم تخصيص مرجعية للدين في تأمين السعادة الدنيوية، والمرجعية المعتبرة الوحيدة لذلك هي العقل البري المستقل (المنقطع عن الوحي) والتجربة. بهذه المرجعية تغدو أي مدرسة عملية ناتجة عن العقل والتجربة مقبولة من وجهة نظر العلمانية، وهذه النقطة تحديداً هي رمز التعددية السائدة في العصر الحديث[1].

تاريخ ظهور نظرية العلمانية

يلاحظ الباحثون إلى أنّ أول من طرح العلمانية كنظرية رسمية هو جورج جي. هاليواك في نحو سنة 1846م في بريطانيا. ومع أن رفض تدخل الدين في مجالات الحياة المختلفة يعود إلى عصر النهضة وعصر التنوير «القرنين الخامس عشر والسادس عشر للميلاد» نتيجة النزاعات التي نشبت بين العلم والدين من جهة وبين العقل والدين من جهة ثانية، فإنّ من المفيد عدم الخلط بين حالة تاريخية حدثت تلقائياً، ونظرية ايديولوجية عرضها عدد من المفكرين كأطروحة بديلة لإدارة حياة البشر وتحقيق سعادة الإنسان.

منذ القرون الوسطى، وفي نهاية هذه القرون على وجه التخصيص، تعالت نداءات تدعو إلى

[1]ـ سر بخشي ـ العلمانية مذهباً ـ مصدر سابق ـ ص193.

رفض تدخل الدين في ميادين الحياة البشرية المختلفة، وفكر بعض في إحلال العقل الذاتي المحور والعلوم الاجتماعية. بعبارة ثانية: تارة تكون الأخلاق العلمانية ثمرة طبيعية للعلمنة ولها طابع لاإرادي، وتارة تعتبر لازماً حتمياً ضرورياً لعلمنة المجتمعات الدينية على أساس الرؤية العلمانية المفروضة[1].

العلمانية كقراءة مشرقية

مع تدفقات الحداثة بمعارفها ومفاهيمها وتقنياتها على العالمين العربي والاسلامي. انصرف رهطٌ من الباحثين والمفكرين ـ عرب ومسلمين ـ إلى البحث عن إطار معرفي جامع لمصطلح العلمانية. ومع أن كثيرين من المشرقيين اجتهدوا في تأصيل المصطلح إلا أنهم لم يتجاوزوا ما فعله نظراؤهم الغربيون من تأصيلات ظلت مفتوحة على التأويل ولم تبلغ نتائجها الحاسمة.

فلقد أخفق علم الاجتماع الغربي كما مرّ معنا في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية، الأمر الذي أدى إلى تعدد المصطلحات التي تصف جوانب وتجليات مختلفة للظاهرة نفسها، والافتقار إلى وضوح الرؤية العامة العريضة والعجز عن تحديد البؤرة المحددة.

ثمة من هؤلاء من انصرف إلى تقسيم للمفهوم فأقامه على ناحيتين: الأولى جزئية ويعني بها العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، والثانية شاملة ولا تعني فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية، لا عن الدولة وحسب وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص، بحيث تُنزع القداسة عن العالم ليتحول من بعد ذلك إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى[2].

تعني"العلمانية الجزئية" رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما عالم الاقتصاد، ويعبر عنها كثيراً بمقولة فصل الكنيسة عن الدولة. والكنيسة هنا تعني "المؤسسات الكهنوتية" عموماً، أما الدولة فهي تعني "مؤسسات الدولة المختلفة". ويوسع البعض هذا التعريف ليعني فصل الدين(والدين وحده) عن الدولة بمعنى الحياة العامة في بعض نواحيها. والعلمانية الجزئية وفق هذا التأويل، توفر حيِّزاً واسعاً للقيم الانسانية والأخلاقية المطلقة، بل وللقيم الدينية ما دامت هذه القيم لا تتدخل في عالم السياسة (بالمعنى المحدد)، أي أنها صيغة لا تسقط في النسبية أو العدمية. وهذه الصيغة هي الشائعة بين عامة الناس في الشرق والغرب، بل وبين الكثير من المفكرين

[1]ـ المصدر نفسه.

[2]ـ عبد الوهاب المسيري ـ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ـ الجزء الأول ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ 2002 ـ ص 15.

العلمانيين. ويمكن تسميتها "العلمانية الأخلاقية أو الانسانية"، ثم إن هناك بعض المفكرين الاسلاميين لا يرون أن هذه العلمانية الجزئية الأخلاقية تتناقض والمنظومة الدينية الإسلامية، وأنهما يمكنهما التجاور والتعايش.. بل والتكامل)[1].

أما العلمانية الشاملة، أو «العلمانية العدمية» ـ حسب المسيري رـ فهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، لا تفصل فقط الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة، وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة فى بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايتها، إلى أن يتم نزع القداسة تماما عن العالم (الإنسان والطبيعة) والعالم، من منظور العلمانية الشاملة (شأنها فى هذا شأن الحلولية الكمونية المادية)، مكتفٍ بذاته، وهو مرجعية ذاته، عالم متماسك بشكل عضوى، لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه، لا تفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات. ولذا فهو عالم يتسم بالواحدية المادية الصارمة (وهذه كلها صفات الطبيعة / المادة). والعلمانية الشاملة بطبيعة الحال لا تؤمن بأية مطلقات أو كليات، ولعل المنظومة الداروينية الصراعية هى أكثر المنظومات اقتراباً من نموذج العلمانية الشاملة.

«المطلق» هو المركز الذي يتجاوز كل الأجزاء ولا يتجاوزه شيء، وهو المبدأ الواحد والركيزة أو المرجعية النهائية. والأنساق الفكرية العلمانية الشاملة قد تنكر أية نقطة مرجعية متجاوزة لهذه الدنيا، إلا أنها تستند إلى ركيزة أساسية ومرجعية نهائية كامنة في المادة (الطبيعة أو الإنسان أو التاريخ)، ولذا فهي مرجعية نهائية مادية تشكل مطلق هذا النموذج، فهي من ثم «مطلق علماني». وهذا المطلق يمكن أن يتخذ عدة أسماء ويتبدَّى من خلال عدة أشكال (اليد الخفية وآليات السوق عند آدم سميث ـ وسائل الإنتاج عند ماركس ـ الجنس عند فرويد ـ الروح المطلقة عند هيجل ـ قانون البقاء عند داروين ـ إرادة القوة عند نيتشه ـ التقدم اللانهائي في الحضارة العلمانية ـ عبء الرجل الأبيض في التشكيل الاستعماري الغربي ـ روح التاريخ عند الهيجليين). وكل هذه المفاهيم إن هي إلا تنويعاً سطحياً على مفهوم الطبيعة/المادة.

وقد بدأت المنظومة العلمانية بأن جعلت الإنسان المطلق العلماني. ولكن مركز المطلقية انتقل، وبالتدريج، إلى عالم الأشياء (الطبيعة/المادة ـ الدولة ـ السلعة ـ وسائل الإنتاج... إلخ). ومن ثم أصبحت كل الأمور، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، طبيعية/مادية لا قداسة لها.[2]

[1]ـ المسيري ـ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ـ الجزء الثاني ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ 2002 ـ ص 471.
[2]ـ المصدر نفسه ص 473.

ثلاث قراءات سوسيولوجية

ما يلفت إليه كثير من علماء الإجتماع أن السجال حول «العلمنة» أو «العلمانية» في المجتمعات الإسلامية له أفقه وسياقه الخاص وإن تشابه في بعض وجوهه مع السجال الدائر داخل المجتمعات الغربية. في هذا المضمار يجري الحديث عن ثلاث رؤى في قراءة الموضوع هي: القراءة الأدنى، والقراءة الأقصى، والقراءة المعتدلة:

الرؤية الأولى: القراءة الأدنى: العلمانية وفقاً للقراءة الأدنى تحاول تقليص دور الدين وحصره بالمجال الفردي للإنسان وعدم تدخل الدين في الميادين الاجتماعية. وفي قراءة خاصة تطالب بإقصاء الدين عن ساحة السلطة والحكم. طبقاً لهذه الرؤية يحق لكل واحد من أبناء البشر أن يعمل بطريقة دينية تماماً في إطار سلوكه الشخصي، وتنظيم حياته طبقاً لأوامر الدين، اشتهرت هذه الرؤية في الأدبيات السياسية لبلادنا بعبارة «فصل الدين عن السياسة»، وكان لها أنصارها ومعارضوها. وبتسليط الضوء على النظريات الشبيهة للعلمانية نلاحظ أن فصل الدين عن الدولة ورفض مرجعية الدين في إدارة الحياة الاجتماعية هو مضمون النظرية اللائيكية (الدنيوية) المختلفة عن العلمانية[1].

وكما أسلفنا ترمي العلمانية كمدرسة فكرية ـ عملية إلى اقصاء الدين والأمور الماورائية عن كل مستويات العلاقات الفردية والاجتماعية. يحاول هذا المذهب تفريغ كل ميادين الحياة البشرية من المفاهيم المعنوية الماورائية والدينية، وعلى حد تعبير بعض أنصاره: يريد تطهير هذه الميادين الحياتية من السحر، وإخلاءها من الأمور القدسية غير القابلة للنقد. لكن اللائيكية هي التي تدعي فصل الدين (وبطابعه الكنسي) عن الدولة وترفض تدخله في ميدان السياسة. وحينما تكون العلمانية نظرية عامة، أي تختص بعدم تدخل الدين في تأمين السعادة الدنيوية للبشر، بما في ذلك المجال السياسي، فستكون في هذا السياق هي واللائيكية شيئاً واحداً. لكن من حيث المفهوم والمنبت

[1]ـ محمد سربخشي ـ الأخلاق العلمانية أم العلمانية الأخلاقية ـ دراسة ضمن كتاب «العلمانية مذهباً» دراسات نقدية في الأسس والمرتكزات ـ الإشراف العلمي: محمد تقي سبحاني ـ ترجمة حيدر نجف ـ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت ـ 2014 ـ 1990.

ليست هاتان النظريتان بشيء واحد[1].

الرؤية الثانية: القراءة القصوى للعلمانية: العلمانية في هذه الرؤية تساوي الإلحاد. طبقاً لهذه الرؤية فإنّ أي سلوك أو معتقد له طابع ديني فهو مرفوض ومتروك. يقال أحياناً إنّ العلمانية تستصحب نوعاً من الإلحاد. ويلوح أن هذا الادعاء أيضاً لا يتطابق مع الادعاء الحقيقي للعلمانية في كثير من الحالات. بعبارة ثانية، هناك عدد ملحوظ من أنصار هذه النظرية الذين حاولوا التنظير لها وإضفاء الطابع العملي عليها لا يحملون مثل هذه الرؤية، ولا يرفضون الإلتزام بالمعتقدات الدينية وأداء السلوكيات الدينية التي لا تتعارض مع مرجعية العقل الذاتي المحور والتجارب العلمية.

الرؤية الثالثة: القراءة المعتدلة للعلمانية: طبقاً لهذه القراءة ليس للعلمانية أساساً، وعلى مستوى الادعاء في أقل التقادير، أي تعارض مع الدين، المهم هو رفض المعايير المزدوجة، والمرجعية الدينية والمعتقدات والممارسات الدينية مقبولة طالما لم تتعارض مع مرجعية العقل العلماني وتطابقت معها وتكون محبّذة في بعض الأحيان[2]

تأصيل المفهوم انثروبولوجيّاً

لعل أكثر من ذهب من فلاسفة التاريخ الحديث إلى تأصيل فكرة العلمنة ومقاربتها بعمق وتفصيل هو المفكر الاميركي من أصل أرجنتيني خوسيه كازانوفا في كتابه المعروف: «الأديان العامة في العصر الحديث»[3]. يدعو كازانوفا في مقاربته إلى التمييز بين مفهوم العلمنة من جهة ونظرياتها من جهة أخرى. في ما يتصل بالعلمنة بوصفها مفهوماً يرى أن التمييز بين مفهوم «علماني» أو اشتقاقه «علمنة» من جهة، والنظرية السوسيولوجية للعلمنة نفسها من جهة أخرى،

[1]ـ وكان عالم الاجتماع الفرنسي جان بول ويلاّم ، من أكثر الذين عالجوا قضية العلمانية، ويعتقد ان اللائيكية مصطلح معروف لدى المتكلمين بالفرنسية، بينما مصطلح العلمانية والعلمنة (سكولاريسم وسكولاريزاسيون) معروف أكثر لدى المتكلمين بالانجليزية. وهذا ناجم عن ان قضية فصل الدين عن الدولة في فرنسا طرحت كقضية مهمة ومأزومة، وكانت اللائيكية حلاً لمعالجة هذه المشكلة. والحال ان الانجليزي لم يواجهوا مثل هذه المشكلة. ومن وجه آخر يعتقد بعض علماء الاجتماع ان عملية مكافحة القدسية في المجتمع وفي كل مجالات الحيا ة البشرية عموماً موجودة في العلمانية وفي الائيكية، والفرق هو انها في أحداهما تحصل بهدوء وبدون اشتباكات وصراعات (العلمانية)، لكنها في الثانية تحصل في غمرة صراعات واشتباكات واحيانا أعمال عنف (اللائيكية). السبب هو انه في البلدان التي يسودها المذهب الكاثوليكي مثل فرنسا، وبسبب إصرار الكنيسة على التدخل في شؤون الحكم والشؤون الدنيوية عموما، كانت الصراعات بين الكنيسة ومعارضيها شديدة، وظهرت العملية على شكل لائيكية. أما في البلدان التي سادها المذهب البروتستانتي مثل بريطانيا وبسبب انفعالية الدين حيال الشؤون الحكومية وعدم الاصرار على تولي المرجعية، فقد سارت عملية مكافحة القدسية بهدوء من دون اشتباكات وأزمات. هذا التفسير ينسجم إلى حد كبير مع ما يشير إليه ويلم. انظر موسوعة بريتانيكا: **See:The Encyclopedia Britannica**

[2]ـ المصدر نفسه.

[3]ـ خوسيه كازانوفا ـ الأديان العامة في العصر الحديث ـ المنظمة العربية للترجمة ـ توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 2005 ـ ص 26.

هو تمييز جوهري. ذلك لأن المفهوم نفسه متعدد الأبعاد للغاية، ومتقلب بشكل ساخر في دلالاته الضمنية المتناقضة، وبالتالي، فهو مفهوم مثقل بدلالات متنوعة تراكمت عبر مساره التاريخي.

وللخروج من هذا الغموض والتعقيد يقترح كازانوفا قاعدة نظرية لتأصيل المفهوم تقوم على ملاحظة ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى:

لو عدنا إلى الأصل اللغوي لهذا المفهوم، لوجدنا بحسب منظورية كازانوفا ـ أن الكلمة اللاتينية القروسية saeculum تتضمن ثلاث دلالات لا تتميز الواحدة منها عن الاخرى. (secolo, siglo, siècle). فكلمة siglo، كما وردت في معجم كاسيل للغة الاسبانية، تعني: «قرن، زمن، عالم». غير أن الدلالة الأولى «قرن» دون غيرها من الدلالات الأخرى ظلت متداولة في «الزمن» العلماني المعاصر و«العالم» العلماني المعاصر، بما أن تمييز الزمان والمكان إلى حقيقتين مختلفتين، الاولى مقدسة والثانية دنيوية، أصبح فارغاً حقاً من أي معنى منذ عهد بعيد، حتى في إسبانيا الكاثوليكية.

المرحلة الثانية: وهي ذات صلة بالمرحلة السابقة بالرغم من اختلافها عنها من خلال القوانين الكنيسة، حيث تشير العلمنة إلى ما قد يسمى «فعلاً قانونا» تترتب عليه نتائج قانونية حقيقية بالنسبة إلى الفرد، فالعلمنة تدل على السيرورة الشرعية (القانونية) التي يترك بموجبها الشخص «الديني الدير من اجل العودة إلى «الدنيا» وإغواءاتها، فيصبح بالتالي شخصاً «زمنيا». ومن الناحية القانونية، يمكن للكهنة أن يكونوا «دينيين» و«زمنيين» معاً. والكهنة الذين قرروا الانسحاب من الدنيا (saculum) وتكريس أنفسهم لحياة مثالية شكلوا الأكليروس الديني. أما الكهنة الذين عاشوا في الدنيا فقد شكلوا الاكليروس الدنيوي. وحين يصف ماكس فيبر العلمنة بأنها العملية التي يتحرك بواسطتها مفهوم «الدعوة»، أو ينتقل من النطاق الديني إلى النطاق الدنيوي تعبيراً، وللمرة الأولى في هذا السياق، عن ممارسة الانشطة الزمنية في الدنيا، فهو يلجأ إلى المعنى الشرعي للمفهوم على سبيل المقارنة.

المرحلة الثالثة: وبالاشارة إلى السيرورة التاريخية الفعلية، استعمل مصطلح «علمنة» للمرة الأولى للدلالة على قيام الدولة عادة، وعلى نطاق واسع، بمصادرة الأديرة والأراضي والأوقاف التابعة للكنيسة، واستملاكها عقب الاصلاح البروتستانتي والحروب الدينية التي نجمت عن هذا الاصلاح. ومنذ ذلك الحين، أصبحت العلمنة تعني «الممرّ»، والانتقال، [أو نقل الأشخاص

والأشياء والوظائف والمعاني، وهكذا دواليك]، من موقعها التقليدي في النطاق الديني إلى النطاقات الزمنية. وعلى هذا النحو، أصبح من المتعارف عليه الاشارة إلى العلمنة باعتبارها استيلاء المؤسسات الزمنية، قسراً أو بحكم الأمر الواقع، على الوظائف التي كانت المؤسسات الكنسية تسيطر عليها تقليدياً[1].

غير أن النقطة التي تحتاج إلى عناية مضاعفة في سياق رؤية كازانوفا للمراحل الثلاث التي إِبتنى عليها تأصيله للعلمانية، هو الاختبار التاريخي الذي خضع له مفهوم العلمانية. وبهذه الملاحظة يمكن القول أن المراحل المشار إليها لا تجد بياناتها ومصاديقها ما لم تسلِّم بحقيقة أن الواقع التاريخي لأوروبا خلال القرون الوسطى، وفي كثير من جوانبه، كان يقوم فعلياً على نظام تصنيفي يقسِّم الدنيا إلى مملكتين أو نطاقين متباينين: «ديني» و«زمني». والفصل بين هاتين المملكتين ضمن هذا النوع من التقسيم الخاص غير المألوف تاريخياً بين المقدس والدنيوي لم يكن بالتأكيد مطلق التباين كما إعتقد دوركهايم دائماً. فقد شابَهُ الكثير من الغموض والمرونة والخلط، وغالباً الالتباس الصريح بين حدوده الفاصلة. ولعل الأنظمة العسكرية هي مثال واضح على ذلك. أما ما يجب إدراكه فهو ان الثنائية قد تمأسست في أنحاء المجتمع كله بحيث تهيكل الحيز الاجتماعي بحد ذاته بصورة ثنائية[2].

نظرية العلمنة في العلوم الإجتماعية

لعل نظرية العلمنة هي النظرية الوحيدة التي استطاعت الارتقاء إلى وضعية نموذجية حقيقية ضمن العلوم الاجتماعية الحديثة، فبشكل أو بآخر، وربما باستثناء ألكسيس دي توكفيل وفيلفريدو باريتو ووليم جيمس، أجمع كل الآباء المؤسسين لهذه العلوم على مقولة العلمنة: من كارل ماركس إلى جون ستيوارت ميل، ومن أوغوست كونت إلى هربرت سبنسر، ومن إ.ب. تايلور إلى جيمس فريزر، ومن فريدناند تونيس إلى جورج سيمل، ومن اميل دوركهايم إلى ماكس فيبر، ثم ليتواصل الاجماع مع فيلهلم فوندت وسيغموند فرويد، وليستر وارد ووليم ج. سامنر، إلى روبير بارك وجورج هـ. ميد. وفي الواقع، فقد بلغ هذا الاجماع مبلغاً إلى الحد الذي لم تعد تتعرض فيه هذه النظرية للتشكيك، حيث لم تبرز الحاجة على ما يبدو إلى اختبارها لأن الجميع سلموا بها، مما يعني أن هذه النظرية، أو بالأحرى مقولة العلمنة، بالرغم من كونها المقدمة المنطقية غير المعلنة للكثير من نظريات الآباء المؤسسين، لم تخضع إطلاقاً لدراسة رصينة بل ولم يحدث أن صيغت صياغة صريحة ومنهجية.

---

[1]ـ كازانوفا ـ المصدر نفسه ـ ص 34.

[2]ـ المصدر نفسه ـ ص40.

ونظرية العلمنة، بالمعنى الضيق للكلمة، مجرد نظرية فرعية لنظريات تمايز عامة، إما من النوع التطوري الشامل كما اقترحه دوركهايم أو من النوع المتسم بخصوصيته التاريخية في نظرية التحديث الغربي كما وضعه فيبر. وفي الواقع، تتداخل نظرية العلمنة تداخلاً عضوياً مع كل نظريات العالم الحديث. ومع الإدراك الذاتي للحداثة لا يسع المرء إغفال هذه النظرية ببساطة من دون التشكيك بالنسيج كله، وبالكثير من الإدراك الذاتي للعلوم الاجتماعية.

تتمثَّل المغالطة الأساسية في نظرية العلمنة عند كازانوفا في الالتباس الحاصل بين السيرورات التاريخية للعلمنة نفسها، والنتائج المزعومة التي يفترض بهذه السيرورات ان تمارسها على الدين. وكما ذُكِرَ آنفا، فنواة نظرية العلمنة ومقولتها الاساسية هي مفهمة سيرورة التحديث المجتمعي كسيرورة تمايز وظيفي وتحرر للنطاقات الزمنية ـ وخاصة الدولة، والاقتصاد، والعلم ـ من النطاق الديني وتمايز الدين وتخصصه المتزامنين ضمن نطاقه الديني المستحدث. وغالباً ما ترتبط بهذه المقولة الأساسية التي يمكن أن ندعوها مقولة التمايز، مقولتان فرعيتان تشرحان افتراضاً ما سيؤول إليه الدين جراء سيرورة العلمنة تلك:

المقولة الفرعية الاولى، مقولة أفول الدين، وهي مقولة تفترض أنّ العلمنة سوف تجرُ في أعقابها الانحسار التدريجي للدين، ثم افوله، فاندثاره أخيراً كما تضيف بعض الآراء المتطرفة.

المقولة الفرعية الثانية، وهي مقولة الخصخصة، وهي ترى ان سيرورة العلمنة سوف تؤدي إلى خصخصة الدين، والى تهميشه كما يضيف بعضهم، في العالم الحديث. وليس بوسعنا ان ندرك تعقيد الواقع التاريخي الحديث إدراكاً تاماً إلا اذا فصلنا هاتين المقولتين تحليلياً[1].

هنا يلاحظ كازانوفا ثلاث مراحل تاريخية يمكن مقاربة العلمانية على أساسها[2]:

أولاً: دراسة التحولات التاريخية الحديثة من منظور العلمنة يعني، إلى حد كبير، دراسة الواقع من منظور الدين. أي أن الزمني، بوصفه مفهوماً، لا يتضح إلا بالنسبة إلى نظيره الديني.

ثانياً: إن الادعاء المعلن، أو المضمر بأن الدين ينحسر في العالم الحديث ويستمر في انحساره حتى اندثاره، هو ادعاء يحتاج إلى دراسة معمّقة قبل إصدار الأحكام حول بطلانه أو صوابيته.

ثالثاً: ويتعلق هذا الأمر بما يُسمى «خصخصة المقولة الدينية. وتعني مقولة الخصخصة في منطلقها وسيرورتها الاساسية ـ حسب كازانوفا ـ ان سيرورة العلمنة قد أخذت مجراها إلى حد كبير،

[1]ـ خوسيه كازانوفا ـ مصدر سبق ذكره.
[2]ـ المصدر نفسه ـ ص 37.

وان هذه السيرورة لا عودة عنها على الأرجح، وان نتائجها بالنسبة إلى الدين المسيحي أو أي دين آخر هي تلك التي لخّصها فولفغانغ سلوشتر ضمن مقولتين:

الأولى: في ما يتعلق بالمواقف الفكرية السائدة، تعني العلمانية المكتملة كلياً ان المعتقدات الدينية أصبحت ذاتية جراء ظهور التأويلات البديلة للحياة، ولم يعد بالإمكان مبدئياً إدراج ذلك في نظرة دينية شاملة.

الثانية: في ما يتعلق بالمؤسسات، تعني العلمنة المكتملة كلياً أن الدين المتماسس قد تجرّد من طابعه السياسي جراء تمايز وظيفي للمجتمع، ولم يعد بالإمكان مبدئيا إدراج ذلك من خلال «الدين المتمأسس»[1].

لقد كان لوكمان أول من وضع منهجياً لهاتين المقولتين المترابطتين. في كتاب «الدين غير المرئي»، قام لوكمان بتجذير مقولة العلمنة، فرأى أن المؤسسات الدينية التقليدية أصبحت، على نحو متعاظم، غير ضرورية وهامشية للآلية التي يعمل بها العالم الحديث، وبأن موقع الدين نفسه لم يعد داخل الكنائس[2]. إلى ذلك فقد تراجع البحث في الأزمنة الحديثة عن الخلاص والمغزى الشخصي للوجود لينحصر في النطاق الخاص للذات. ويحاجج لوكمان، مستبقاً التحليلات اللاحقة للنرجسية و «الوعي الديني الجديد»، بأن «التعبير عن الذات» و«تحقيق الذات» أصبحا «الدين غير المرئي» للحداثة.

مهما يكن مآل الاجتهاد لمفهوم العلمنة لغة وإصطلاحاً وتجربة واقعية، يظل هذا المفهوم يحمل قابلية التأويل ما دام لم يستقر على تعريف معجمي محدد وواضح المعالم.

[1]schlichter, religion and domination: A Webrian perspective pp. 223 – 254.

[2] – Lukmannm The Invisible Religion The problem of religion in modern New York: Harper and Row 1970 ـ p. 86.

ما العلمانية؟

الحالة الفرنسية نموذجاً

دانيال مارتان Daniel Martin [*]

العلمانية ـ بحسب النموذج الفرنسي الذي كان أول تطبيقٍ تاريخيٍ للمفهوم ـ هي مبدأ فصل الدين عن الدولة، وبالتالي هي سياسة حياد القوانين ومؤسسات الدولة في المجتمع عن كل ما يتعلّق بفلسفة الحياة والأعراق. لا تدخل أسس الأديان في عمل الدولة كما لا تتدخل هذه الأخيرة في عمل المؤسسات الدينية. ومن هنا نشأ مبدأ فصل الدين عن الدولة.

هذه المقالة للكاتب الفرنسي دانيال مارتان تلقي الضوء على العلمانية الفرنسية ونتائجها كما تعرض إلى تداعياتها على سبيل التمثيل خارج الجغرافيا الفرنسية.

المحرر

تعني العلمانية إحترام الناس بمختلف معتقداتهم الدينية لا سيما الملحدين منهم، كما تنص على احترام كل الأعراق والآراء والثقافات: «من حق كل فرد أن يلقى الإحترام لأنه إنسان». وتعتبر حرية المعتقد من الحقوق الأساسية للفرد، إلاّ أن هذا الحق لا يحمي أي نشاط أو تحرّك يستند على مبادئ الدين أو الفلسفة الحياتية.

لذا لا يحقّ لأي دين أن يفرض أسسه على الدولة، ولا يمكنه بالتالي أن يبرّر أيّ خرق للقوانين.

---

[*]ـ كاتب سياسي اجتماعي، له العديد من الأبحاث منها: شارلي إيبدو: حرية الرأي أم احترام الرسول ـ كيفية دمج اللاجئين في المجتمع.

ـ العنوان الأصلي للمقال: La Laïcité française et ses consequences

ـ ترجمة: نبيل المنصوري.

ومن أهم الأسس التي تنص عليها العلمانية هي فكرة ومبدأ العيش المشترك، حيث أنها تكافح وبشكل جدّي كل أعمال التعصّب والتمييز. وهكذا تضمن الجمهورية العلمانية حق الفرد بممارسة كل حقوقه المدنية بغض النظرعن معتقداته وتوجهاته.

واستنادا إلى مبدأ العلمانية، فإن الجمهورية الفرنسية لا تعترف ولا تدعم ولا تموّل أي طائفة دينية، مما يجعل كل طائفة غير منبوذة أو مميزة عن غيرها.

يصبّ مبدأ الفصل والحياد والإحترام في خانة الحرص وليس اللاّمبالاة. فإن الدولة الفرنسية بدورها تعترف قانونياً ببعض الأعياد الدينية لرجوع أصلها إلى تقاليد قديمة جداً. وهي أعياد مسيحية لأن أغلبية الشعب الفرنسي هو أساسا من الديانة المسيحية. تعتبر العلمانية في الأساس مبدأ حيادي إيجابي ليس العكس، وعلى هذا تحترم الدولة كل الأماكن العبادية للديانة وتعفيها من الضرائب وتؤمن لها الحماية في معظم الأوقات.

لا يعني مبدأ الحياد بالضرورة المساواة في المعاملة. ففي فرنسا، تعترف الدولة قانونياً ببعض الأعياد المسيحية بينما تفتقد كل الأعياد اليهودية والإسلامية الأخرى لوجودها القانوني في البلد، وكذلك في ما يتعلّق بثقافات المجتمع . فعلى سبيل المثال يتكلّم شعب فرنسا لغة واحدة فقط هي اللغة الفرنسية. أمّا القيم الأخلاقية التي تستند عليها مفاهيم الصواب والخطأ والمسموح والممنوع فهي كلها ذات أصول يهودية مسيحية وليست إسلامية. في عصرنا هذا، يعلم الفلاسفة جيّدا أنه من حقّ الإنسان الملحد أن يتمتّع بالقيم الأخلاقية نفسها التي يتمتّع بها المؤمن. ويعود مصدر قوانيننا، التي من شأنها أن تعكس بنفسها هذه القيم، إلى مرجعيات يونانية ورومانية، وليس من القرآن ولا من الديانة الكونفوشيوسية فلقوانيننا اليوم أصول برلمانية لا تمتّ بصلة لأي مرجع مقدس.

لقد خضعت فرنسا لحروب كثيرة كغيرها من الدول المجاورة لها، وساد فيها الظلم والقتل كلما تدخّلت الأديان في دور الدولة. إلا أن المواطن الغربي استطاع أن يفصل تدريجيا بين الدين والعلم والفلسفة لكونه يتمتّع بالعلم والمعرفة وبقدرته على اكتشاف الحقيقة بنفسه والحكم عليها. وأثبت مبدأ الفصل أنه يساعد الفرد على اكتساب المعرفة، والحقيقة الكاملة والتبريرات المقنعة التي يحتاج إليها في الحياة. وإذا تعمقنا بالدمقراطية اليوم، نرى انها هي أيضا اتخذت بعض المبادئ الجديدة في فصل الدين عن كل شيء، بالرغم من أنها تأسست منذ أكثر من ألفي عام.

الدول الديمقراطية تحترم كل المعتقدات الدينية والفلسفية، ولكن الدولة هي التي تقرّر أمر دعم الأديان. مثلا نرى في البلدان الإسلامية أن الدين السائد هو الدين الإسلامي، وكل المواطنين

الذين ينتمون إلى ديانات أخرى يقل مركزهم عن المسلمين في البلد نفسه وتختلف حقوقهم فيه. لا تعتبر البلدان العربية بلدانا ديمقراطية إلى حدّ ما باستثناء تونس، لأن هناك خللاً كبيراً في حقوق الإنسان خاصة في مبدأ العدل بين المواطنين ومبدأ العلمانية.

العلمانية الفرنسية

أقرّت فرنسا في العام 1905 قانون فصل الكنيسة عن الدولة. واستنادا إلى هذا القانون، فإن الدولة لا تعترف ولا تدعم ولا تموّل أي طائفة دينية. ولكن من جهة أخرى، تحترم كل الثقافات، كما تدعم كل ما يخص الثقافة الفرنسية على أنواعها من آثار ومتاحف إلخ...

تطبّق الدولة القانون الفرنسي في جميع الحالات حتى لو تعاكس مع مبدأ دينيّ ما. على سبيل المثال، لا تطبّق فرنسا إلا قوانينها التي أقرّتها بنفسها. لهذا نرى أن مبدأ تعدّد الزوجات ممنوع في فرنسا حتى لو كان القرآن ينص في آياته على ذلك.

في المبدأ العام، لا تتسامح الدولة مع أي خصوصية دينية أو ثقافية في الحياة العامة إلاّ ببعض الأعياد الخاصة، كما لا تحبّذ على الإطلاق تداخل النشاطات التبشيرية للدين في أي مركز أو منهاج تعليميّ كان ولا في مؤسسات الدولة. لذلك تمنع الدولة المرأة العاملة المسلمة من ارتداء الحجاب في حال كان عملها يتطلّب الإنخراط مع الشعب، كما تمنع بدورها العامل اليهودي من ارتداء الكيباه (قبعة صغيرة على الرأس) أمام الناس إلخ... فهذه التقاليد ستظهر وكأنها حملات تبشيرية للدين تتعارض تماما مع شروط الخدمة العامة. يجب على المرأة المسلمة أن تظهر بلا حجاب في صورة الهوية أو في عقد الزواج المدني [2] [5c] [5b] [5a] بالإضافة إلى ذلك، لا تضمن المستشفيات العامة للمرأة المسلمة أن تعالج فقط من قبل ممرضات، وتحاول الدولة أن تتعايش مع فكرة المحرّمات في المأكل والمشرب عند المسلمين، لكنها تتسامح بشكل عام بوجود الفتيات المحجبات في الجامعات العامة.

يركّز مبدأ العلمانية في فرنسا على منع إجراء أي إحصاء ديني أو عرقي في البلد، لهذا لا يوجد لوائح رسمية تحتوي على هذا النوع من المعلومات والإحصاءات. ويصنّف كل شخص يعيش في فرنسا لا يحمل الجنسية الفرنسية على أنه مهاجر، أمّا أولاده فيصنّفون في خانة المهاجرين من الجيل الثاني بغض النظر ما إذا كانوا يحملون الجنسية أم لا. بالمقابل تمنح الدولة الجنسية الفرنسية لكل شخص يولد في فرنسا بغض النظر عن هوية والديه.

لا تتسامح الدولة الفرنسية بأي سلوك تعصبّي في أي مجال عمل أو مجال تعليم وخصوصا في موضوع الإقامة في البلد. فاتخذت المؤسسات التعليمية قرار تعليم مفاهيم الأديان وتواريخها في المدارس والجامعات بغية ترسيخ القيم الأخلاقية والثقافة الفرنسية عند الشباب خاصة، وذلك من خلال تعليمهم حقائق عامة لا تمت بصلة لأي دين كان. لذا يطلب إلى من المعلّمين أن يؤدوا دورهم بكل شفافية وصدق آخذين بعين الإعتبار مبدأ الحياد الذي ينص على عدم إقناع أي طالب بتغيير دينه وقناعاته واتباع غيرها.

يأبى الطالب اليوم أن يصدّق كل ما يقوله ويعلّمه الأستاذ في الصف، الأمر الذي ينعكس بصورة سلبية على طريقة تعامله معه، وهي مشكلة كبيرة نواجهها اليوم مع عدد كبير من الطلاب الذين ينتمون إلى الدين الإسلامي خصوصاً.. حيث يرفضون بشكل قطعي مناقشة موضوع الشرق الأوسط أو اليهود أو الصليبيين إلخ... وأظهر استفتاء أجري في العام 2004 أن 46 % من المواطنين الفرنسيين المسلمين يعترفون بدينهم الإسلامي أولا ومن ثم بجنسيتهم الفرنسية، وهذا مؤشر واضح على عدم رغبتهم بالإنتماء إلى المجتمع الفرنسي.

من المهم جدّاً تعليم الطلاب مفاهيم وتاريخ نشوء الأديان في المدارس الرسمية لتفادي دور رجال الدين في ذلك لأن أسس الأديان غالباً ما تتعارض مع قوانين الدولة.

إحدى سلبيات العلمانية في السياسة الفرنسية

لقد ذكرنا سابقاً أن سياسة فرنسا العلمانية ترفض أي اختلاف ديني أو ثقافي بين المواطنين الفرنسيين ورغم ذلك ينتقدها البعض بسبب مبدئها الذي ينص على قبول الآخر كإنسان مثلنا فقط وليس احتراماً أو قبولاً لدينه وثقافته المختلفة عن ثقافتنا. لذا يعتبر الأمر تسامحاً غير مدروس ولا يعبرّ عن احترام وقبول الفرد على ما هو عليه.

عدم توافق أسس الدين الإسلامي مع القوانين الديمقراطية من الناحية القانونية. ويظهر في هذا النص شرح مفصّل عن مواقف المنظمات التابعة للأمم المتحدّة اتجاه العلمانية، حيث

تطالب الأقليات المسلمة في البلدان الديمقراطية كالولايات المتحدة والمملكة المتحدة وفرنسا إلخ بإقرار حقوق جديدة وخاصة لها. على سبيل المثال، طالب العمال الموظفون المسلمون في فرنسا بغرفة صلاة داخل المؤسسة والسماح لهم بمقاطعة أي إجتماع عمل لأداء صلاتهم في وقتها. كما طالب طلاب مسلمون أن يعدّوا لهم غرفة خاصة للصلاة داخل الجامعة وتحضير طعام خالٍ من لحم الخنزير في المقصف إلخ...

أقرّت المملكة المتحدة وكندا في بعض مناطقها قانوناً يسمح للمواطنين المسلمين أن يلجأوا إلى محاكم إسلامية لحل أي مشكلة كالطلاق وحصر الإرث، فبات يحق للمواطن المسلم في هذه المناطق أن يلجأ إلى أسس دينه أولاً بدلاً من القانون.

لقد نتج عن ذلك كله مشاكل عدّة أبرزها ما يلي:

- هل نسمح للمواطن باللجوء إلى قانون آخر لحل مشكلته في حال لم يُرضِه قرار القانون الصادر عن السياسة التي يتّبعها ؟

يرفض الدستور الفرنسي أن يلجأ المواطن إلى قانون آخر غير القانون الفرنسي والسبب واضح. عندما يلجأ المواطنون إلى مرجعين مختلفين لحل المشكلة نفسها ينتج عن ذلك اختلافاً كبيراً في ما بينهم، ولا يتحقّق العدل الذي ينص عليه الدستور الفرنسي.

- هل يجب تحمّل نتائج أسس الأديان حتى لو تعارضت في بعض الأحيان مع قوانين الدولة ؟ وبالمقابل هل يجب على المواطن المسلم أن يحترم قرار الدولة حتى لو تعارض مع مبادئ القرآن ؟
- من الممكن جدّاً الحكم على نزاع ينشأ بين مواطنين مسلمين أو مواطنين مسيحيّين بطريقة مختلفة جدّاً فبالتالي لا يتحقّق العدل المطلوب في ما بينهما.
- يعتمد القضاة في أحكامهم الدينية على علم تفسير القرآن وكذلك على الأحاديث الإسلامية التي تعود إلى 1300 عام، حيث يحلّلها رجال الدين حسب الوضع الحالي آخذين بعين الإعتبار كل المفاهيم الدينية الراسخة فيها. ولذا يُنظر إلى المجتمعات الحديثة التي لا تزال تفضّل الأحكام الدينية في قوانين الدولة على أنها ترفض الانخراط في المجتمع الحديث وتشكّل خطرا على الحياة المدنية.

إعادة إدخال أسس وعادات الدين الإسلامي في القوانين

تعتبر تركيا وبعض البلدان القديمة السوفياتية مثل كازاخستان وتركمانستان وآذربيجان البلدان الإسلامية الوحيدة التي تتّبع مبدأ العلمانية بشكل واضح. أي لا تنصّ قوانين هذه البلدان على أي مبدأ إسلامي. ونجد أن البلدان الإسلامية التي هي قليلة جدّاً نذكر منها السعودية وطالبان وأفغانستان وبعض الدول في شرق آسيا. أما قوانين معظم البلدان الإسلامية فهي مستوحاة من شريعة الدين الإسلامي ولكن يختلف دورها وأهميتها حسب بعض المواضيع كالطلاق وتعدّد

الزوجات. فكان القانون المغربي مثلا يميل إلى الشريعة الإسلامية أكثر من إيران وذلك قبل العام 2004 من تجديد دستورها.

يجدر بالذكر أن التشريعات غالباً ما تكون صادرة عن قوانين الدولة العثمانية التي تأسست في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وتتعاطى المحاكم الدينية في لبنان وفلسطين والأردن مع كل حالة حسب الإنتماء الديني للفرد.

في العام 1970 بدأ تحرّك تحت عنوان سيادة الشريعة في القوانين، وقد وافق الكثير من البلدان على مبدأ إدخال الشريعة في القوانين بهدف تفادي تدخّل الجماعات الإسلامية. ويعتبرهذا المبدأ الجديد مصدر ضعف للمرأة في ما يتعلّق بأحوالها الشخصية، خصوصاً الطلاق والإرث.

تنص المادة الثانية من الدستور المصري الذي صدر في العام 1972 على أن الشريعة هي المصدر الأساسي لكل قانون في الدستور، أما السودان فأقرّت في العام 1983 قانون جنائي إسلامي، وبدأت باكستان بتنفيذ نظام جديد أقرّته في العام 1985 ينصّ على استبدال المحاكم البريطانية القديمة بمحاكم إسلامية، مشدّدين على أن الشريعة هي المصدر الأساسي لكل قانون. وتبنّت الجزائر عام 1984 واليمن عام 1992 تطبيق نظام الشريعة في الأحوال الشخصية، كذلك دعا أمير الكويت بعد حرب الخليج لعقد لجنة تهدف إلى إدخال أسس الدين في القوانين. أما سوريا فأقرّت في دستورها عام 1972 بأن يكون رئيس الجمهورية مسلماً.

أصبح هذا النظام الجديد مصدر قوة الأطراف المتشددة لنشر ثقافتها الدينية بشكل قانوني. ففي بغنلادش تلاحق هذه الأطراف الكاتبة تسليما نصرين لتلفّظّها بكلمات تسيئ إلى الدين الإسلامي أمام محاكم الدولة. أما في مصر، أصدرت أطراف خاصة قراراً بفسخ عقد زواج الكاتب الراحل أبو زيد من زوجته لأنها مسلمة، وتكثر ملاحقة المسيحيين في باكستان لتلفّظهم بكلمات تسيء أيضا إلى الدين الإسلامي. لا يعتبر مبدأ إدخال الشريعة في القانون نظاماً قانونياً إيجابياً من وجهة نظر أي دولة متحضّرة، وإنما هو مجموعة مفاهيم يطبّقها القاضي في حالات معيّنة فلا يرتكز إلى قوانين دستورية مقرّرة مسبقاً. دوره الأساسي هو تحليل كل حالة على حدة وإيجاد القانون المناسب لها استناداً إلى أسس الدين، وما على سلطات الدولة إلا تشريع هذه القوانين الجديدة.

حكاية العلمانيّة

الجذور التاريخيّة والتحدّيات

لوران غريزون Laurent Grison [*]

يسعى هذا المقال إلى فتح الباب للتأمل حول موضوع ليس بالسهل الدخول إليه من دون توخّي الدّقة والموضوعية. والحديث عن حكاية العلمانية كنشأة وتطوّر وظروف مكانية، هو حديث يرتبط بتاريخ أوروبا ارتباطاً وثيقاً وبتاريخ فرنسا على وجه التخصيص.

كانت العلمانية ولا تزال مفهوماً سياسياً واجتماعياً بامتياز، إن من حيث الغايات أو من حيث التطبيق. يكفي التوقف عند التاريخ السياسي والاجتماعي الحديث لمعرفة مدى حضور مسألة العلمانية وتحدياتها، وهو ما يتناوله هذا المقال.

في ما يلي تأصيل للمصطلح من خلال إجابة الباحث الفرنسي لوران غريزون على مجموعة من الإشكاليات النظرية والتطبيقية المتصلة به، استناداً إلى التجربة التاريخية للعلمانيّة في جغرافيات النشأة والتطوّر.

المحرر

1ـ علمانية، علماني،... العبارات ومعانيها

لم يظهر مصطلح العلمانية ضمن مفردات اللغة الفرنسية إلا قرابة العام 1870، ولم يدرج في المعجم إلا بعد سنة من ذلك التاريخ. من الواضح بأن نشوء مصطلح العلمانية وتطوّره على صلة

---

*- كاتب فرنسي ولد في 17 تشرين الأول 1963 في مدينة رانس. وهوشاعر، ومؤرخ فنّي، وكاتب مقالات. ليسيه جان موني- مونبولييه

- العنوان الأصلي للمقال:

Une histoire de la laïcité “La laïcité: fondements, évolution, enjeux” Lycée Jean Monnet ـ Montpellier

- نص حرّر في كانون الثاني 1998 ونشر في مجلة Historiens&Géographes، عدد 363، حزيران ـ تموز 1998، ص. 205 إلى 218

- تعريب: منار درويش

وثيقة بالمفهوم الذي يعبرّ عنه، وذلك في سياق الظروف الخاصة التي شهدها النصف الثاني من القرن التاسع عشر. تشكّلت كلمة «علمانية» انطلاقاً من الصفة «علماني» والتي تتعلّق بمبدأ فصل المجتمع المدني عن المجتمع الديني، أي بعبارة أخرى، رفض اعتماد السلطات الدينية كمرجع في دولة «تضمن حرية الاعتقاد»، وهو ما يشكل روح قانون العام 1905 الذي سنعود إليه لاحقاً.

قد يبدو مفيداً التوقف عند كلمة «علماني» (laïque) المستخدمة بشكل شائع في اللغة الفرنسية في مقابل كلمة «ديني» (religieux). فهي منذ العام 1905 مرادف لكلمة «لاطائفي»، لا بل لعبارة «المعادي لرجال الدين». الكلمة مشتقة من اليونانية laikos، أي «ما يخص الشعب»، وهو مصطلح انتقاه المسيحيون الأوائل للإشارة إلى أي فرد من عامّة الطائفة المسيحية، على عكس ما تعنيه كلمة klêros أو رجل الدين، أي الذي أوكل إليه موقع مسؤولية. العلماني، بالمعنى الحرفي للكلمة، هو ذلك المسيحي الذي ليس كاهناً، ولا شمّاساً، ولا مطراناً. من هنا يأتي استخدام لفظ علماني (laïque) بشكل منهجي للإشارة إلى العناصر المرتبطة بالعلمانية. في السياق عينه، ظهر مصطلح laïcardsفي مطلع هذا القرن للإشارة بشكل ازدرائي إلى المناصرين المتعصّبين لقضية المدرسة العلمانية الجمهورية. وفق نموذج تطوّر مماثل، عكس مصطلح «العلمانية»، مع ظهوره في منتصف القرن التاسع عشر، تعاظم دور العلمانيين (المسيحيون غير المرتسمين) في حياة الكنيسة، لكن ابتداءً من ثمانينيات القرن التاسع عشر، وفي إطار تجاذبات شرسة بين مناصري رجال الدين والمناهضين لهم، أمسى المصطلح عقيدة من يناصرون علمانية المؤسسات. وهكذا بات يقصد بـ«العلمنة»، بالمعنى اللاطائفي لكلمة «علماني»، إلغاء أي سلطة دينية. يتضح إذن، بعد هذه الجولة السريعة على المفردات، بأن هذا المقال يستخدم عبارتي «علماني» و«علمانية» بالمعنى الذي أعطي لهما منذ القرن التاسع عشر في الدولة الجمهورية.

من المسلّمات التي يطرحها مبدأ العلمانية أن الإنسان هو في الأساس كائن حر يستطيع أن يتمتع بحريّته بفضل عقله وروحه النقدية. أمّا على المستوى السياسي، فتشدد العلمانية على أن بناء «المدينة» يجب أن يقوم على العقل، وبالتالي، ليس على الأديان التي تتخذ الإيمان عماداً لها (الإيمان الفردي بوجه خاص) والتي ليس من المفترض أن تؤسس للحياة الجماعية. من هذا المنطلق، يبدو مبدأ العلمانية مرتبطاً بشكل من أشكال الفلسفة. لا نعتزم بالتالي البحث عميقاً في تاريخ الأفكار أو تطوّر المسيحية في أوروبا وفرنسا عن أصول مبدأ العلمانية المفترضة، الحقيقية منها أو المزعومة. فقد أخذ بعض الكتّاب هذا الأمر على عاتقهم بدرجة متفاوتة من الرضى. مع ذلك، لا بد من الإشارة إلى أن مبدأ العلمانية يدين إلى حد كبير، لناحية أسسه الفكرية، إلى عصر التنوير والثورة الفرنسية.

2- تأثير عصر التنوير والثورة

بدأت الفكرة التي تتحدث عن تقدم مستمر وحتمي للبشرية والتي انبعثت من تقدم العلوم خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، بالترسّخ شيئاً فشيئاً. كذلك انتشرت الفكرة القائلة إن الإنجازات البشرية تتم بفضل الإنسان نفسه وليس بفضل الله. من هنا، كانت العلاقات التقليدية بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية والتي سادت في فرنسا لقرون من الزمن موضع ارتياب. لا شك في أن فكرة فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية، والسلطة المدنية عن السلطة الدينية، قديمة العهد، لكنها تسلّحت، مع ظهور فلسفة عصر التنوير، بمجموعة من الأفكار الجديدة التي نقلت بقناعة عبر فرنسا وأوروبا. في هذا الإطار، كان لجان جاك روسو (1712-1778)، ولا سيما كتابه «العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي» (Du Contrat social ou Les Principes du droit politique) الذي نشر في العام 1762، تأثير قوي. لقد أراد من خلال مفهومه حول «الدين المدني» المصالحة بين التسامح الديني الذي يفترض احتمال تعايش عقائد عدّة، وضرورة للحفاظ على العقائد الأساسية التي تضمن ديمومة نظام أخلاقي مشترك في المدينة والطبيعة «المقدّسة» للنظام الاجتماعي.

تأصلّت الرغبة في فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية خلال الثورة الفرنسية، إذ نصّت المادة العاشرة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن في العام 1789 بأنه «لا يجوز التعرّض لأحد بسبب آرائه، حتّى الدينية منها، طالما أن التعبير عنها لا يخل بالنظام الذي فرضه القانون». فالتأكيد على الحرية الدينية وعلى حرية الاعتقاد يمس بشكل مباشر بالعقيدة وبالسلطة الكلية للكنيسة الكاثوليكية في فرنسا. مع ذلك، تبقى، في نظر غالبية المفكّرين، ضرورة الحفاظ على دين مدني يكون منبعاً للآداب. وكانت الكنيسة الكاثوليكية نفسها، بشكلها الحديث، أول المضطلعين بهذا الدور في إطار الدستور المدني لرجال الدين في العام 1790. وهذا السعي وراء «دين مدني» حمل الثوريين على ابتكار، اعتباراً من العام 1793، على ابتكار عبادات جديدة مثل «عبادة الكائن الأسمى» التي أوجدها روبسبير في أوج فترة إبطال المسيحية. فرصدت إجراءات تصب في خانة العلمانية، بالمعنى المحدد لها مسبقاً مثل إقامة الدولة المدنية في العام 1792، وظهور رزنامة غير دينية، ألا وهي الرزنامة الجمهورية. بطبيعة الحال، لم يكن من السهل فرض هذه الابتكارات، لكن الفكرة بدأت تزداد انتشاراً إلى حد فقدت معه الكنيسة، بكيانها المؤسساتي والاجتماعي، سلطتها في إدارة المدينة.

يقتضي في هذه المرحلة من بحثنا هذا التنويه بأهمية الماركيز دو كوندورسيه (1743-1794)،

رجل عصر التنوير، الذي طبعت أفكاره التأملات حول المدارس والعلمانية. عرض كوندورسيه، في نص قدمه للمؤتمر التأسيسي في السنة الثانية لقيام الجمهورية (20 و21 نيسان 1792)، بعنوان «تقرير ومشروع قانون حول التنظيم العام للتعليم العام»، مفهومه المبتكر عن التعليم، إذ شدّد على «الضرورة الملحة لفصل النظام الأخلاقي عن مبادئ أي دين، وعدم إدراج تعاليم أي دين في المنهاج التعليمي العام.

فكل يجب أن يتلقى تعليمه في المعبد على يد رجال الدين التابع لهم. يمكن للأهل، بغض النظر عمّا يؤمنون به، وبغض النظر عمّا يعتقدونه بشأن ضرورة هذا الدين أو ذاك، وبلا بغض، إرسال أولادهم إلى مؤسسات التعليم الوطنية، من دون أن تستأثر السلطة العامة بحقوق الاعتقاد بحجة تنويره وتوجيهه». وهكذا عرض دو كوندورسيه بوضوح فرضية نظام تربوي منعزل عن أي تأثير ديني. لكن هذا التقرير الذي أقرته السلطة التشريعية رفضه المؤتمر ولم يوضع أبداً قيد التطبيق. مع ذلك، برز التأثير الكبير لأفكار كوندورسيه (لا سيما نشرته التمهيدية لجدول تاريخي بمراحل تقدم العقل البشري والمؤرخة في العام 1794) على مدى القرن التاسع عشر وشكّل إلهاماً لأتباع العلمانية المطبقة في المدارس خلال النصف الثاني من ذلك القرن.

3- الاتفاقية البابوية

جرت المصادقة على الاتفاقية البابوية أو الكونكوردات التي عقدت عام 1801 (في 26 ميسيدور، شهر الغلال أو الشهر العاشر، من السنة التاسعة بحسب التقويم الجمهوري الفرنسي) بين نابليون بونابارت والحبر الأعظم، البابا بيوس السابع، وذلك بموجب القانون تاريخ 13 جرمينال، شهر الإنبات أو الشهر السابع، من السنة العاشرة. أنشأت هذه الاتفاقية نظاماً من «الطوائف المعترف بها» والتي تم التعامل معها قانوناً على قدم المساواة، وهي الكاثوليكية، والبروتستانتية، ولاحقاً اليهودية. وبذلك تم الحفاظ نظرياً على حريتي الاعتقاد والعبادة، فضلاً عن الدولة المدنية. كان دور هذه الطوائف المعترف بها توفير قاعدة من الآداب الاجتماعية في إطار شكل من أشكال «الدين المدني» هنا أيضاً. كان يراد بهذه الاتفاقية أن تكون مصدراً للتوازن بين الكنائس والدولة التي تتحكم بالطوائف وبعملها. شكّلالنظام القائم على الكونكوردات، ثمرة مخيّلة بونابارت ومستشاره بورتالي، مرحلة مهمّة على طريق العلمانية. فكانت تلك «أوّل علمنة» فعلية في المجتمع.

فرض استعادة آل بوربون الحكم (1815-1830)، من دون تكرار تعددية الطوائف وإنما عبر إقامة نظام رقابة في غاية الصرامة، الكاثوليكية كديانة رسمية، في تحالف جديد بين العرش والمذبح، مما

جعل حال فرنسا أقرب إلى الدول الأوروبية المجاورة لها. اقترح مجلس النواب الملكيين حينها، بتحريض من هؤلاء، في العام 1824، «إلغاء قوانين الثورة الكافرة» و»معاقبة التدنيس».

في العام 1825، أكّد شارل الخامس رغبته في طرح «تحسينات تفرضها مصلحة الدين المقدّسة» وشدد على أنه يطمح إلى «إعداد الوسائل لدمل آخر جراح الثورة». كان رجال الدين يتمتعون آنذاك بسلطة عظيمة، لا سيما على المدارس في إطار التعليم الرسمي. فانشغلت الأقسام الإدارية للجامعة، ومن ثم للتعليم الرسمي، عندما تمّ إنشاء وزارة الشؤون الكنسية والتعليم العام وإيكالها إلى المطران فرايسينو، إلى حد كبير بالدعاية السياسية التي راحت تعظ بالواجبات تجاه الله والملك.

أمّا بعد ثورة عام 1830، وفي ظل ملكية يوليو، فقد سنّ قانون غيزو حول التعليم الابتدائي، والذي صدر في حزيران 1833، كمبدأ يلزم السلطات الرسمية بتوفير التعليم الابتدائي. وللمرّة الأولى، ترتَّب على البلديات الفرنسية مسؤولية العناية بالأساتذة والمدارس. لا بد من الإشارة إلى أن هذا القانون لم ينص على أي تعليم مجاني أو إلزامي. فكان للمجالس البلدية حرّية الاستعانة بعلمانيين وكنسيين على حد سواء مما أشعل خلافات حادة بين الموالين لـ»إخوة المدارس المسيحية» والمناهضين لهم. وعلى الرغم من أن هذا القانون قد ساعد في نشر التعليم العام، إلا أنه سمح أيضاً وبالأخص للكنيسة الكاثوليكية بإدارة نظام التعليم المدرسي في فرنسا من جديد وعلى نطاق واسع من خلال الجمعيات الدينية.

في العام 1850، عاد الدين والسياسة ليتداخلا من جديد عندما تمّ التصويت على قانون فالو حول حرية التعليم. نصّ هذا القانون، الذي لاقى استحسان اللجنة الكاثوليكية، على ما ينشده رجال الدين من احتمال فتح مدرسة بكل حرية، مفسّراً مبدأ حرية التعليم المعترف به في دستور العام 1848 بشكل يرضي رجال الدين. وهكذا باتت الكنيسة، في نظر رجال الدين وشريحة كبرى من البورجوازيين، حصن النظام الاجتماعي في وجه الاشتراكيين و»عملائهم المعادين للكهنوتية».

في عهد الإمبراطورية الثانية، أدّت القيود المفروضة على حرية التعبير والتأثير المتصاعد للكاثولكيين على نابليون الثالث إلى تعزيز سلطة الكنيسة. من العام 1863 إلى العام 1869، أجرى فيكتور دوروي، بينما كان يتبوأ منصب وزير التعليم العام، إصلاحات مهمّة، منها على سبيل المثال قانون العام 1867 الذي فرض على كل بلدية يزيد سكّانها عن الـ500 استقبال مدرسة للفتيات ودعمها، ولو أن هذا القانون لم يشكك في سلطة الأساقفة في وقت كانت فيه الجمعيات الدينية تتنامى و«التعليم الحر» يزدهر.

بناء دولة علمانية

1- علمانية مناضلة

خلال القرن التاسع عشر، لم يكن هناك فرنسا واحدة، بل اثنتان متضادتان فضلاً عن قيام نظامي قيم متعارضين: أحدهما متوارث من نظام الحكم القديم الذي كان يولي الكنيسة الكاثوليكية دوراً متميّزاً، والآخر يقوم على المبادئ الليبرالية النابعة من فلسفة عصر التنوير والثورة الفرنسية. من جهته، أدان المؤرّخ جول ميشليه (1798-1874)، وهو من المبشّرين التابعين للمدرسة الرومنطيقية بالجمهورية، ـ منذ العام 1838 الكنيسة الرومانية ولا سيما الرهبنة اليسوعية. في الدروس التي كان يعطيها في مدرسة «كوليج دو فرانس»، بينما أكّد، في كتابه «تاريخ الثورة» (Histoire de la révolution-1853) (1852)، بأن الثورة الفرنسية ساعدت على إرساء مبدأ جديد جوهري، وهو مبدأ «الكنيسة الجمهورية»، الذي يردد صدى مفهوم روسو عن «الدين المدني». لقد كان تأثير ميشليه عميقاً في الجيل الذي شارك في الأحداث الثورية في العام 1848 وأعرب عن رفضه لاحقاً للامبراطورية. واعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر، بدأت تنشط حركة معادية لرجال الدين ترى ضرورة محو الأديان من أجل التحرّر فكرياً، وترفض كل سلطة تابعة للكنيسة الكاثوليكية، وتطالب بعلمنة فعلية للمجتمع الفرنسي، لا سيما على مستوى التعليم العام. ظهرت هذه الحركة كرد فعل دفاعي للفكر الليبرالي والعقلاني على نفوذ السلطات الكاثوليكية في فرنسا في ظل الإمبراطورية الثانية. ولّدت الحركة المعادية لرجال الدين موالين راديكاليين كثر للنظام الجمهوري، الذين شدّدوا، منذ الستينات، على أن حرية التفكير يجب أن تعني احتمال التفكير خارج إطار أي عقيدة دينية، رافضين حتّى فكرة قيام «دين مدني».

غالباً ما تركّزت المواجهات العقائدية، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حول المدارس والمعاهد. فالتعليم، بالنسبة إلى الجمهوريين، مسألة ذات أهمية حيوية يعتمد عليها مستقبل نظام الحكم وثباته. في هذا الإطار، حاولت الجمهورية الثالثة، وبكل اقتناع، علمنة المجتمع وتنظيم التعليم وفق أسس جديدة، وذلك منذ تمركز الجمهوريين بشكل نهائي في السلطة في العام 1879. فقد ترجمت الرغبة في التأسيس للحريات وللجمهورية إلى نضال ضد السلطة الكنسية مع إبقاء فرنسا مطبوعة بالكاثوليكية. في هذا السياق، كانت العلمانية وسيلةً وهدفاً في آن معاً، على أن الهدف كان تأكيد العلمانية وإيجاد الوسائل لممارستها. كان لا بد لنظام أخلاقي علماني، في نظر الجمهوريين، أن يصبح من القيم المشتركة التي تؤكد على الترابط الاجتماعي، مما يجعل مبدأ

العلمانية وثيق الصلة بالرفض الضمني لـ«دين علماني». لا شك في أن تلك المرحلة من التاريخ الفرنسي شكّلت أساس العلمانية الحديثة.

بدأ المجتمع الفرنسي، في بضع سنوات، وعلى حساب الصراعات والتجاذبات، يسير في ركب العلمانية تدريجياً بفضل جهاز تشريعي فعّال ومتكامل. وفي خلال خمسة وعشرين عاماً، من العام 1879 إلى العام 1905، تغيّر وجه فرنسا بشكل جذري بفضل سلسلة من «القوانين العلمانية». برزت حينها ثلاث مجموعات كبرى من القوانين ضمن الإجراءات المتنوّعة التي تم اتخاذها: الأولى عنيت بالجمعيات الدينية بحيث منعت أتباع هذه الأخيرة من التعليم؛ والثانية نصّت على مجانية التعليم الابتدائي، وعلمانيته، وإلزاميه؛ والثالثة أقرّت، في العام 1905، فصل الكنيسة عن الدولة.

2- العلمانية والجمهورية الثالثة

أصبح التعليم الابتدائي، بموجب قانون 28 آذار 1882، مجانياً، وإلزامياً، وعلمانياً. فتمّت علمنة المناهج التي أبدلت «التعليم الأخلاقي والديني» بـ»التعليم الأخلاقي والمدني». فلم يعد الدين يدرّس في المدارس، إنما نصّت المادة الثانية من ذلك القانون على يوم عطلة لكي يتسنى للأهل إرسال أولادهم إلى الكنيسة لتلقي تعاليمها، في حال رغبوا في ذلك. أمّا قانون 30 تشرين الأول 1886، فقد عمل على علمنة الهيئة التعليمية في المرحلة الابتدائية مع الإبقاء على حرية التعليم[1]. وجاء مبدأ «حيادية التعليم العام» (الحيادية الطائفية وغير السياسية) ليتمّم مبدأ العلمانية. فتم التطرّق إليه في قراءتين مختلفتين بعض الشيء: قراءة فرديناند بويسون وقراءة جول فيري. بحسب فرديناند بويسون، أحد الراديكاليين، «المدرسة العلمانية ليست بلا اسم أو صفة؛ إذ يجب الاختيار: إما المدرسة العقلانية أو المدرسة الدينية. خياران لا ثالث لهما.»

كان بويسون مختصاً في مجال التعليم، ومستشاراً لـ "جول فيري حين كان وزيراً للتعليم العام، ومن كبار المعجبين بالاتفاقية البابوية، وقد اضطلع بدور مهم جدّاً في كتابةالقوانين المدرسية وسنّها.هذا وقد طرح جول فيري (1832-1893) فرضية «حيادية» أكثر مرونة وأكثر تساهلاً. لعب فيري، الذي كان من الجمهوريين الوضعيين والمعادين لرجال الدين، والذي عيّن وزيراً للتعليم العام (شباط -1879 تشرين الثاني 1881؛ كانون الثاني- آب 1882؛ شباط- تشرين الثاني 1883) ورئيساً لمجلس الوزراء (أيلول -1880تشرين الثاني 1881؛ شباط -1883 آذار 1885)، دوراً جوهرياً في الثمانينيات لا يخفى على أحد. فقد ساهم بفعالية في تطبيق الحريات العامّة الأساسية (حرية

[1]ـ قانون أعده الكونت دوفالو، وهو أحد المناصرين لسلالة بوربون، ووزير التعليم العام لغاية تشرين الأول 1849.

التجمع، وحرية الصحافة، والحرية النقابية)، وشجّع على تبنّي أهم الإصلاحات في مجال التعليم العام، والمتمثلة في تعليم ابتدائي علماني، ومجاني، وإلزامي. إلى ذلك، جاءت نتائج تحرّكات فيري حاسمة، إذ خاطب الأساتذة عام 1883 بالقول: «تكلَّموا بقوة وحزم في كل مرّة تتحدثون فيها عن حقيقة لا تقبل الجدل، عن مبدأ أخلاقي عام؛ وبأقصى قدر من التحفظ عند التعرّض بشكل سطحي لشعور ديني لستم مخوّلين الحكم عليه». مع ذلك، على ما يبدو، رأى جول فيري بوضوح في العلمانية المطروحة بشكل معتدل نسبياً فرصة أكبر بأن تشكّل النظام المعتمد بشكل دائم في فرنسا في عصر كان يشهد تجاذبات حادّة بين الجمهورية والكنيسة الكاثوليكية المعارضة لهذه الأخيرة. يمثل ذلك برأينا حيطة ـ وسيقول البعض «انتهازية»- أكثر منه تفسيراً متعنتاً.

يعتبر قانون 9 كانون الأول 1905، الذي وضعه إميل كومب، من النصوص الجوهرية والضرورية. فقد شكّل ثمرة التحرّكات التي قام بها الجمهوريون منذ العام 1879. جاء ذلك القانون أيضاً ليعبّر عن «علمانية مناضلة» تمخضت عن تطور الفكر العلماني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. بالنتيجة، تم فصل الكنائس، التي هي عبارة عن تنظيمات مشتركة لمن يتشاطرون الدين نفسه، عن الدولة، المؤسسة التي تدير حياة الجميع. وبموجب أحكام هذا القانون، تحققت سلطة علمانية منعت الدوائر الرسمية في الدولة من التحلّي بأي طابع ديني، مما أدى إلى ترسيخ العلمانية كمبدأ تأسيسي يشكل جزءاً لا يتجزأ من الجمهورية.

3ـ فصل الكنيسة عن الدولة

كان إميل كومب (1835-1921)، أحد دكاترة اللاهوت الذي تحوّل مناصراً للراديكالية، (رئيس مجلس الشيوخ في العام 1894-1895، ووزيراً للتعليم العام في العام 1895-1896 {حكومة ل. بورجوا)، ومن ثم رئيساً لمجلس الوزراء بعد والديك روسو (1902-1905)}. اتّبع سياسة شديدة العداء للإكليروس في مواجهة مكانة الجمعيات الدينية وشريحة من الكاثوليكيين الفرنسيين بالرغم من «اتحاد الكنيسة» مع الجمهورية في مطلع التسعينيات. فمن خلال تفسير مقيّد جدّاً لقانون العام 1901 حول الجمعيات، استطاع حل عدد كبير من الجمعيات الدينية، وأحياناً بالقوة. هذا وتم تحريم التعليم في العام 1904 على جميع أعضاء الجمعيات الدينية حتى تلك المجازة. وفي تموز 1904، أُغلقت ألفا مدرسة، وفي السنة نفسها، تم قطع العلاقات الديبلوماسية مع الكرسي الرسولي. طرح في ذلك العام أيضاً مشروع قانون لفصل الكنيسة عن الدولة، وذلك قبل فترة وجيزة من استقالة كومب في العام 1905 بسبب فضيحة ترقية ضباط على أساس آرائهم السياسية والدينية. من

ناحيته، صوّت موريس روفييه (1842-1911)، الذي خلفه في رئاسة المجلس (كانون الثاني 1905- آذار 1906)، على قانون فصل الكنيسة عن الدولة بدعم من أريستيد بريان، مقرر اللجنة المختصّة في مجلس النواب. أراد واضعو القانون من ذلك تأكيد علمانية الدولة بشكل قاطع، فضلاً عن إقامة «السلام الديني» مع استقلالية الدين عن السياسة.

ينادي قانون 9 كانون الثاني 1905، الذي يعتبر من دون شك عملاً أحادي الجانب من السلطة العامة وليس عقداً، باحترام حريّة الاعتقاد. وقد اعتُبِرت حرية ممارسة المعتقدات مكفولة، من دون أن تفضل الجمهورية أو تؤيد معتقد دون الآخر. إلى ذلك، تحتم تفويض الجمعيات الدينية بإدارة ممتلكات الكنيسة بعد جردها. وقد صادق البروتستانت واليهود على هذا القانون، إلاّ أنّ البابا بيوس العاشر (1903-1914) أدانه في رسالته البابوية بعنوان «Vehementer Nos» الصادرة بتاريخ 11 شباط 1906 بعد أن منع المؤمنين من إنشاء جمعيات دينية. فقد أثارت الجردات، التي صوّرتها الصحافة الكاثوليكية على أنها شكل من أشكال «المصادرة»، موجةً من الأحداث العنيفة في باريس، وفي الغرب، والشمال، والهضبة الوسطى. أما قانون العام 1905 الذي شهد إدانة واسعة من قبل الكاثوليك، فقد حظي بمصادقة أقلية منهم تعتقد، على غرار المراجع البروتستانتية واليهودية، بأنّ فصل السلطة المدنية قد يعبرّ عن شكل من أشكال الحرية، وقد يحتاج برأيهم إلى نهضة جديدة.

شكّل هذا القانون تغيراً ملحوظاً في ما يتعلق بالمكانة الرفيعة التي لطالما تبوأتها الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا، ووضع حداً لأحد العناصر الأساسية للعرف الملكي الفرنسي الذي سمح للدولة لفترة طويلة بفرض نفسها على المؤسسات الدينية، وخير مثال على ذلك غاليكانية (Gallicanisme) لويس الرابع عشر. نذكر بإيجاز أنّ منطقة الألزاس-موزيل التي لم تكن تنتمي إلى فرنسا في العام 1905، لا تعرف النظام القانوني العلماني للفصل بين الكنيسة والدولة. وقد احتلّ قانون العام 1905 الذي شكّل تكريس العلمانية في فرنسا مكانة أساسية في القانون العام لدينا، وحتى يومنا هذا.

ينصّ دستور الجمهورية الرابعة في ديباجته الصادرة في 27 تشرين الأول 1946 على أنّ «تنظيم التعليم العام المجاني والعلماني على جميع المستويات، هو من واجبات الدولة». إلى ذلك، يضمن دستور 4 تشرين الأول 1958، في المادة الثانية منه، أنّ: «فرنسا جمهورية غير قابلة للتجزئة، وعلمانية، وديمقراطية، واجتماعية». أما دستورا العامين 1946 و1958 فيشيران إلى مبادئ الثورة الفرنسية للعام 1789، واصفين فرنسا بـ«الجمهورية العلمانية»، بحسب قانون الفصل الصادر للعام 1905.

ينص بالتالي القانون الفرنسي بوضوح شديد على العلمانية حتى لو كانت الأعياد الكاثوليكية الرئيسة مدرجة في تقويمنا، وبعض الاحتفالات الدينية ترتبط أحياناً ارتباطاً وثيقاً بالمدنية، وهذا ما تبيّن خلال جنازة فرانسوا ميتران. «لقد أرست العلمانية السلم الأهلي باعتبارها أتت نتيجة صراع». يمكن وصف العلمانية ما بعد الحرب بـ»العلمانية المفتوحة»، ما حتّم توليد حوار، ونهج متعدد الأوجه، ورغبة مشتركة في التوصل إلى اتفاق حول قواعد تنفيذ مبدأ العلمانية، فضلاً عن تطوره العميق. وبالرغم من وجود إجماع، بالنظر إلى أن مبدأ العلمانية لا يستبعد وجود «التعليم الخاص»، استمرت النقاشات والتجاذبات، من العام 1945 وحتى اليوم، لا سيما حول قطاع المدارس.

مشاكل وتحديات العلمانية الأخيرة

1- مسألة التعليم الخاص

اعتُبرت حرية التعليم منذ العام 1945 مطلقة، إنما مورست في ظل ظروف محددة، حيث تعيّن على الدولة أن تضمن انسجام التعليم مع الآداب والدستور والقوانين، أي ما تتمتع به من حق في مراقبة المدارس الخاصة. لا تزال العلمانية، منذ العام 1945 وحتى اليوم، محط جدل حول وضع المدارس الخاصة التي تكون عادة طائفية وكاثوليكية بشكل خاص. يأخذ هذا الجدل مراراً وتكراراً طابع «الشجار المدرسي».

لنسلّط الضوء على ثلاث مراحل رئيسة. عرّف قانون ديبريه الصادر بتاريخ 31 كانون الأول 1959 في بداية الجمهورية الخامسة العلاقات التي تربط الدولة بالتعليم الخاص ضمن إطار تعاقدي. برزت في هذا السياق ثلاثة أنواع من العلاقات: المدارس الخاصة غير المتعاقدة مع الدولة والتي تستمر في عملها كما في السابق؛ والمدارس التي تطالب بالتعاقد والتي يمكنها، بموجب المادة الثالثة، الاندماج بصورة تلقائية في التعليم الحكومي. أما النوع الأخير فهو المؤسسات التي تطلب التعاقد مع الدولة.

كان على هذه المدارس قبول الشروط المطلوبة عموماً من جميع المؤسسات الرسمية أو الخاصة المرتبطة بالدولة، ألا وهي: الرقابة من جانب السلطات الرسمية، واحترام حرية الاعتقاد، وعدم التمييز بين المستخدمين. لذا، تمّ تأسيس نظام يقوم على التعاون. في هذا السياق، يؤكّد ميشال دوبريه بأن: «التعليم الخاص يمثّل أيضاً شكلاً من أشكال التعاون مع البعثة التعليمية الوطنية التي تخوّله المشاركة في إحدى الخدمات العامة. كذلك، شارك التعليم الخاص في أعمال المنفعة العامة». وقد حاول هذا القانون أن يثبت إمكان «العلمانية المفتوحة» التوفيق بين المدارس

الحكومية والمدارس الخاصة والدينية، إلاّ أن ذلك ولّد معارضة حادة ومستمرة من قبل اليسار والمتمسّكين بالعلمانية.

بعد عشرين عاماً، ظهر النقاش حول العلمانية بأسلوب متحيّز في ما يتعلق بمسألة المدارس. فالبرنامج الذي أوجده فرنسوا ميتران، المنتخب رئيساً للجمهورية في العام 1981، تضمّن مشروع إنشاء «خدمة عامة كبرى موحدة وعلمانية تعمل على دمج أساتذة القطاع الخاص». أكّد مناصرو المدارس الخاصة، بدعم من اليمين والكنيسة الكاثوليكية، بأن اليسار أراد «تأميم» هذه المدارس. في العام 1982، أطلق وزير التربية والتعليم الاشتراكي، آلان سافاري، مفاوضات مع ممثلي التعليم الخاص، رافقتها احتجاجات جماهيرية مؤيدة «للمدارس الحرة»، استجابت لها احتجاجات العلمانيين، لا سيما تلك التي جرت بتاريخ 9 أيار 1982 في لو بورجيه، حيث احتفل مئتا ألف شخص بالذكرى المئوية لقوانين فيري. افتتح نقاش واسع وساخن، داخل اليسار نفسه، ما لبث أن تفاقم. وبعد إجهاض عدد من مشاريع القوانين عامي 1983 و1984، تم أخيراً إقرار قانون بتاريخ 24 أيار 1984 بعد تحمّل الحكومة مسؤوليتها. وفي 24 حزيران 1984، قام مليون شخص في باريس بمسيرة دعماً للمدارس الخاصة. وهكذا فشل مشروع «الخدمة الكبيرة العامة العلمانية» فشلاً ذريعاً.

بعد أن خفّت الحماسة، طرأ تغيير في منحى التفكير خلال السنوات التالية، لا سيما مع توقيع اتفاقيات «لان-كلوبيه» في حزيران 1992. فراحت الحكومة الاشتراكية تحلّ بعض الخلافات مع التعليم الكاثوليكي انطلاقاً من قانون دوبريه الصادر في العام 1959 من دون إثارة أي اعتراض يُذكر.

في سياق «المساكنة السياسية» الثانية في العام 1993، في ظلّ حكومة إدوار بالادور، أشعل أحد مشاريع القوانين الذي كان يهدف إلى تنقيح في المادة 69 من قانون فالو تاريخ 18 حزيران 1850، «حرب المدارس» من جديد، إذ كان يقضي بدعم المدارس الخاصة بما يتناسب مع عدد طلابها. ما يعني، بالأساس، ترك حرية الاختيار للسلطات المحلية لتحديد وسائل الدعم لاستثمار المؤسسات الخاصة بموجب عقد. شجّع مشروع القانون هذا التعليم الخاص وأرضى الناخبين الكاثوليك، وبشكل أكبر الناخبين من اليمين. في المقابل، أثار هذا المشروع إلى حد كبير استياء العلمانيين واليساريين الذين تريَّبوا أن تتم المساعدات المقدّمة إلى المؤسسات الخاصة على حساب المدارس الرسمية، حيث أن الميزانيات لم تشهد أي ارتفاع، مع ملاحظتهم غياب الضمانات الكافية.

لقد بات تنقيح قانون فالو رمزاً بالنسبة إلى النشطاء العلمانيين اليقظين الذين يقودهم حزب يساري مستنفد سياسياً يرى في الدفاع عن العلمانية عنصر مكافحة شامل. فبعد اضطرابات سياسية

عدّة، أقرّ القانون بتاريخ 15 كانون الأول 1993. وفي 13 كانون الثاني 1994، أبطل المجلس الدستوري الحكم الرئيس في هذا القانون بسبب عدم احترامه المبدأ الدستوري القائل بالمساواة بين المؤسسات الرسمية والخاصة، من جهة، وبين المؤسسات الخاصة من جهة أخرى. لذلك، خرجت في باريس، بتاريخ 16 كانون الثاني 1994، تظاهرة حاشدة «ذوداً عن المدارس الرسمية»، بيّنت الإخفاق في تنقيح قانون فالو. من الواضح أنه بين العامين 1945 و1998، كانت العلاقات بين المدارس الرسمية والمدارس الخاصة قائمة على توازن سياسي أظهر هشاشة في بعض الأحيان. كانت النقاشات تجري حول النظام التعليمي وأيضاً حول موقع العلمانية في المدارس، غير أننا نؤكد على أنه بالرغم من الأزمات، تطوّرت المواقف والآراء ومختلف السياسات بشكل جذري نحو نموذج توافقي نسبياً، ألا وهو نموذج أواخر التسعينيات.

مسألة «الحجاب الإسلامي»

أحدثت مسألة «الحجاب الإسلامي»، منذ العام 1989، تغييراً في المعايير الراسخة للعلمانية، إذ حفّزت العديد من النقاشات التي أدّت لاحقاً إلى إعادة التأكيد على المبادئ الأساسية للعلمانية ولكيفية ممارستها، وتكييف جزء منها مع ظروف اجتماعية جديدة. نشب الخلاف في خريف العام 1989 عندما قررت إحدى الكليات في مقاطعة كراي رفض إلحاق ثلاث مسلمات يلبسن الحجاب في صفوفها، عازية ذلك إلى أنه مخالف للقواعد الداخلية. أحدثت قضية «الحجاب الإسلامي» انقساماً بين مناصري العلمانية بشكل كبير، وسرعان ما أخذت بعداً رمزياً انتشر بين الرأي العام ووسائل الإعلام.

يلقي النقاش الضوء على تعارض عنصرين ألا وهما: الطابع العلماني للمدارس الحكومية، وارتداء رمز ديني. فهل يجب السماح بإدخال شعارات تنتمي إلى الكنيسة إلى المدارس الحكومية؟ يبرز ههنا موقفان؛ الأول يستند إلى علمانية متشددة وإلى مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة، رافضاً «الحجاب» بشكل قاطع في المدارس، ومؤكداً على أن دور المدرسة هو تجاوز الخاصيات الثقافية والفوارق الاجتماعية داخل الجمهورية. أمّا الثاني فيستند إلى نوع من الحيادية حيث يقبل «الحجاب الإسلامي» معتبراً أن ذلك يتعلق بمسألة التمايز الثقافي والانتماء إلى المجتمع أكثر منه بمسألة التشدد الديني، وبالتالي فهو لا يؤثر على التنظيم العام للمدارس. يرتبط الموقف الأخير بمجموعة من الأفكار السائدة، لا سيما ضمن مختلف الطوائف الدينية، تحت ذريعة الحرية الدينية، لدى مجموعة من اليسار ولدى مختلف الهياكل النقابية والجمعيات المعنيّة باحترام ثقافة الآخر، وقبول

التعدّدية، و«الحق في الاختلاف». كذلك، يقوم هذا الموقف على مفهوم «العلمانية-الحيادية» الذي يدافع عنه عدد من المثقفين والشخصيات الذين ينادون بإنشاء مدارس تتغاضى عن الخاصيات المحليّة، ولكن تحترمها. نذكر ههنا الارتباك الذي واجهته السلطات المحلية اعتباراً من العام 1989 في ما يتعلق بقضية الحجاب. قام ليونيل جوسبان، وزير التربية والتعليم والبحوث والرياضة في حكومة روكار، بجمع معلومات من مجلس الدولة. وفي هذا السياق، ارتأت المحكمة العليا بتاريخ 27 تشرين الثاني 1989 أن «ارتداء التلاميذ الشعارات والرموز التي يعمدون من خلالها إلى إظهار انتمائهم الديني لا يتعارض، بحدّ ذاته، مع مبدأ العلمانية»، وقضت بأنّ «مبدأ العلمانية في التعليم، والذي يُعدّ أحد عناصر علمانية الدولة وحيادية الخدمات العامة كافة، يفرض بأن يحقق التعليم، من جهة أولى، احترام هذه الحيادية من خلال البرامج والأساتذة، ومن جهة أخرى، حرية الاعتقاد لدى الطلاب».

فضلاً عن ذلك، أضاف مجلس الدولة، بالاستناد إلى القانون الفرنسي والقانون الدولي، بأنّ للطلاّب «الحقّ في التعبير عن معتقداتهم الدينية وإظهارها في المدارس، احتراماً للتعدّدية وحرية الآخرين، من دون المساس بالأنشطة التعليمية، ومضمون المناهج، وواجب الحضور إلى المدرسة».

سعى التعميم الوزاري الصادر بعد رأي المحكمة أعلاه، بتاريخ 12 كانون الأول 1989، إلى فرض احترام العلمانية في المدارس، حيث حدّد واجبات الأساتذة المترتبة عن العلمانية، مذكّراً بضرورة أن يلتزم الأساتذة الحياد لكي «تحترم المدرسة الحكومية وبشكل مطلق حرية الاعتقاد لدى الطلاّب». وبعد أربع سنوات، نشر فرنسوا بايرو، وزير التربية والتعليم في حكومة بالادور، تعميماً آخر بشأن مسألة «الحجاب الإسلامي»، ما عكس بوضوح رأي مجلس الدولة في العام 1989 الذي شدّد على أنّ ارتداء الشعارات الدينية في المدارس لا يتعارض مع العلمانية، داعياً مدراء المدارس إلى تقييم الوقائع كلّ على حدة.

من جهة أخرى، كان على الوزير المذكور نفسه، في أيلول 1994، تحديد الموقف الرسمي للوزارة بعد القرارات التي اتّخذتها محاكم إدارية مختلفة تسمح بارتداء الحجاب. فميّز التعميم الذي صدر بتاريخ 29 أيلول 1994، من دون ذكر عبارة العلمانية، بين الشعارات الدينية «غير الظاهرة» التي يُسمح بها، و«الشعارات الظاهرة» الممنوعة (من بينها الحجاب ضمناً) لأنها «تشكّل بحدّ ذاتها عناصر تبشيرية». لذلك، توجّب على مجالس المؤسسات إدراج حظر إظهار هذه الشعارات في

الأنظمة الداخلية. وقد بدا واضحاً وجود صعوبات في تفسير النص: فما القصد من «الشعارات الظاهرة»؟ هل تشكّل بالضرورة «عناصر تبشيرية»؟

العلمانية والتعليم الديني

ازدادت المشكلة التي أثارتها قضية «الحجاب الإسلامي» صعوبة عندما تعارضت مع بعض التساؤلات الكبيرة حول المجتمع الفرنسي: فإلى أي مدى تستطيع المدارس توفير التربية المدنية لجميع الأولاد بغض النظر عن أصلهم ودينهم؟ وبأي دور يضطلّع الإسلام المعتدل في فرنسا العلمانية؟ هذا فضلاً عن الاسئلة الكامنة وراء اللامساواة الاجتماعية، والتهميش، وصعوبات الاندماج والانصهار في زمن اتخذ فيه موضوع الهجرة منحى عاطفياً جارفاً بعد أن تحوّل إلى قضية سياسية يثيرها اليمين المتطرّف.

يبدو أن الانفعالات المصاحبة لقضية «الحجاب» كانت خاملة بعض الشيء في حينه. مع ذلك، ساعدت هذه القضية على إعادة تأكيد مبدأ العلمانية، وملاءمته، وتعديله بما يتناسب والمستجدات السياسية والاجتماعية. فقد سلّطت هذه القضية الضوء، وبشكل خاص، على ضرورة النظر بتعمّق في مبدأ العلمانية بحد ذاته، و«التحقق في ماضي علمانيتنا للمبادرة إلى النقد البناء والتساؤل حول التحديثات اللازمة»، فضلاً عن أنها أعادت تنشيط عملية التفكّر في تعليم الأسس الدينية وتاريخها في المدارس. في المقابل، أخذت عودة الدين في هذا العالم وفي أواخر القرن المنصرم أشكالاً استثنائية، لا بل خطيرة، كان بإمكانها تضليل العقول غير النيرّة. وهكذا بدا أن التفكير بشكل نقدي في الواقع الديني في فرنسا وفي العالم، والمعالجة الموضوعية للأسس الدينية التابعة لمختلف الثقافات والمجتمعات، من أفضل الطرق التي تحول دون ظهور أي شكل من أشكال التعصّب والطائفية والأصولية.

كذلك، أثارت مسألة التاريخ الديني في مناهج التاريخ والجغرافيا التي ندرسها النقاش الذي لطالما تطرقت إليه مجلّة Historiens et Géographes، وبالتالي فإن الجدل العام الذي نظّمته وزارة التربية والتعليم حول المعرفة في المدارس، في العام 1988، كان ليشكّل فرصة في إعادة النظر في مكانة التعليم الديني في المدارس. فوضع المعايير، وإضفاء المعنى، ونقل الذاكرة والتراث الثقافي هي من الهواجس الجوهرية لأساتذة التاريخ والجغرافيا. ففي منهاج التربية المدنية الذي نعتمده، يمكننا بناء جيل شاب يتمتّع بجميع العناصر اللازمة لممارسة دوره بحرية في المدينة بتفكير نقدي وحرية اعتقاد، وذلك من خلال تعليم أولادنا تاريخ الأديان وتاريخ الإلحاد.

يستلزم هذا التعليم من دون شك تدريب الأساتذة بالشكل الملائم، لكن الحال ليس كذلك اليوم. فالانحراف في الإرشاد الديني قد يحصل دائماً تماماً كما الانحراف السياسي. دعونا لا نهوّل الأمر، لأننا نعلم أنّ الأساتذة يستحقون الثقة بشكل عام». إن الخوف المشروع من الانحرافات المحتملة يعزّز ضرورة توفير تدريب سليم لأساتذة تعليم الثقافات الدينية عبر اعتماد نهج تعددي. لا شكّ في أن المهم هو إدراج هذا التعليم ضمن إطار الاحترام الصارم «للعلمانية المفتوحة» المرافقة دوماً لقيم الجمهورية والديمقراطية.

الخاتمة: العلمانية المشتركة

تعتبر العلمانية أحد العناصر المؤسسة لدولتنا الحديثة وللجمهورية، حيث شكّلت شيئاً فشيئاً مبدأً أساسياً لا غنى عنه. يبدو واضحاً في النظام التعليمي مشاركة جميع القوى الفاعلة في السبل اللازمة لتحقيق هذا المبدأ بدرجات متفاوتة. تحتّم العلمانية، وفقاً للدستور والقانون، مسؤولية فردية وجماعية للمجتمع التعليمي ككلّ، وتبقى ذات قيمة جمهورية أساسية تكمّل بشكل أو بآخر ثلاثيّة «الحرية، والمساواة، والإخاء». لا يزال مبدأ العلمانية يشكّل اليوم، في إطار المدرسة الجمهورية، القانون والرمز على حدّ سواء، ذلك لأنه يقوم على إرادة احترام حرية الاعتقاد لدى الطلبة، وأولياء الأمور، والأساتذة...

تعتبر العلمانية من الممتلكات المشتركة، وإرثاً نتشاطره. ففي الوقت الذي شهد فيه المجتمع الفرنسي تغيرات وشكلاً من أشكال الأزمة الاجتماعية، اتّضحت ضرورة تلقين العلمانية وممارستها قدر الإمكان في المدارس لمحاربة العنصرية وخطاب الاستبعاد والتطرف. يؤدّي أساتذة التاريخ والجغرافيا ههنا دوراً رئيساً في إطار التربية الوطنية من خلال اتّباع نهج يحثّ على الكرامة والمواطنية ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بقيم وأخلاق الديمقراطية والجمهورية. لا يزال البعض يعتقد، وعلى نحو خاطىء، أن العلمانية مبدأ مسلّم به، دليلاً ما، لا بل مفهوماً بالياً. مع ذلك، كان لا بدّ، في العام 1998، من إعادة النظر في العلمانية وإعادة تنشيطها في المدارس في فرنسا. العلمانية حتماً ليست علاجاً سحرياً وليست دون حدود، لكنها قد تكون حلاً جوهرياً للصعوبات التي تواجه المدارس. على المدرسة أن تبقى بفضل علمانية حيّة بوجه خاص، المكان الاجتماعي لتعليم المجتمع، وتدريب المواطن، والمساحة المعاشة للإنسانية، وهو أمر غير مستحيل.

فضاء الكتب

- "العلمانية مذهباً"

ستة بحوث تستقرئ المفهوم واستعمالاته

عدنان درويش

- تايلور وماكلور في «العلمانية وحرية الضمير»

كيف ينبغي للدولة أن تتعامل مع القيم؟

قراءة وتحليل: رشا زين الدين

"العلمانية مذهباً"

ستة بحوث تستقرئ المفهوم واستعمالاته

قراءة وعرض: عدنان درويش[*]



كتاب «العلمانية مذهباً.. دراسات نقدية في الأسس والمرتكزات»، هو مجموعة أبحاث لعدد من المفكرين والأكاديميين الإيرانيين، وقد صدرت ترجمته العربية عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي في بيروت. وهذا الكتاب يمكن عدُّه من الكتب النادرة في موضوعه، إذ إن كل مشارك فيه بذل جهداً علمياً مميزاً لإظهار المعاني والتعاريف المتعددة لمفهوم العلمانية. بل أكثر من ذلك، فإن القارئ المتخصص قد يميل إلى اعتبار كل بحث من الأبحاث الواردة بمثابة أطروحة مكثفة حول المفهوم والطرق التي استعمل فيها بناء على التجربة التاريخية.

يتوزع الكتاب إلى ثلاث مقدمات وستة فصول كل فصل منها جاءعلى شكل بحث مستقل. وقد جاء التوزيع على الشكل التالي.

إلى مقدمة المركز، الكلمة الموجهة إلى القارئ من جانب مدير قسم «دراسات حول الإسلام والغرب» حبيب الله بابائي، نقرأ مقدمة عامة تمهِّد للكتاب كتبها المشرف العلمي على هذا المؤلف ورئيس مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي الشيخ الدكتور محمد تقي سبحاني.

في مقدمته يشرح د. سبحاني جدوى البحث في موضوع العلمانية، ويذكر المبررات الفلسفية والتاريخية التي تجعل من إثارة السجال حوله أمراً بالغ الأهمية في معرض الحديث الراهن عن زمن ما بعد العلمانية.

---

* ـ كاتب وباحث.

أما الأبحاث فقد تدّرجت على النحو التالي:

1. «المجتمع العلماني: المكونات والمميزات» للباحث أمان الله فصيحي.
2. «مدخل إلى العقلانية العلمانية (أفكار ماكس فيبر نموذجاً») للباحث محمد جواد محسني.
3. «الأخلاق العلمانية أم العلمانية الأخلاقية»، للباحث محمد سربخشي.
4. «العلمانية المعنوية»، للباحث والاستاذ الحوزوي حبيب الله بابائي.
5. «المنهج العلماني» للدكتور مهدي أميدي.
6. «العلم العلماني والعلم الديني من منظور الدكتور حسين نصر ورؤية نقدية لآرائه. كتبه الدكتور علي رضا صالحي.

في المقدمة التي صدَّرها الدكتور سبحاني للكتاب، إشارة مهمة إلى إشكالية المصطلح عند جورج هاليواك حين اقترحه لأول مرة عام 1846م. ففي ذلك الحين لم يصدق أحد للوهلة الأولى أن هذه المفردة (العلمانية) سوف تتحول بعد مضي عقود على إطلاقها، إلى إحدى أهم المفردات التفسيرية في علم الغربيات أو «الاستغراب». والطريف أن هاليواك كان يعلم إلى حد ما كم ستتعرض هذه المفردة لسوء الفهم، لذلك عكف في العديد من أعماله على تحديد معناها وتنسيقها. فقد نصرف هاليواك منذ ذلك الحين إلى تمييز معنى العلمانية والتشديد على خصوصياتها. لذا استخدم تعبير «العلمانية الانجليزية» English Secularism وجعله في ما بعد عنوان أحد أهم كتبه. في مجال تحديد المعنى والخصوصية رأى صاحب المصطلح أن العلمانية تشير قبل كل شيء وأكثر من كل شيء إلى رؤية ومنحى، وتحاول التعبير عن أهم عنصر يميز المرحلة الجديدة من الحياة الغربية عن المرحلة السابقة. وقد أشار ايضاً إلى أن العلمانية «نظام أخلاقي» بالمعنى الواسع للكلمة، يوجه الإنسان الحديث في مختلف أصعدة الحياة الدنيوية ومجالاتها.

أما الحصيلة النهائية للتعريف الذي يقترحه هاليواك للتعبير عن مراده فيمكن اختصاره وتكثيفه بما يلي: إدارة الحياة الجماعية للبشر وتنظيمها باستخدام الأدوات والتجارب الدنيوية حصرياً، وتفادي إشراك الأدوات والمرجعيات اللاّمادية والماورائية أو استخدامها.

وما من شك، أن الأبحاث الواردة في هذا الكتاب تحمل اسهامات جادة في تأصيل العلمانية مصطلحاً ومذهباً، فضلاً عن الإجتهادات العميقة والجريئة التي قام بها المشاركون وتناولت أعقد المشاكل الفلسفية والفكرية المتعلقة بمفهوم العلمانية والمتفرعة عنه. ثم إن من يطالع الأبحاث،

بحثاً بحثاً قد يتوصل إلى نتائج متعددة ناتجة بدورها عن رؤى ومقدمات متنوعة. لكن رغم ذلك، فإن أهمية هذا التنوع في الرؤى كان في إغناء الدرس العلماني الذي يشكل اليوم مدار سجال واسع في الغرب كما في بقية المجتمعات العالمية التي وَفَدَت إليها العلمنة مع المراحل الإستعمارية المتعاقبة.

ومن المفيد التذكير هنا، بأن الهيئة العلمية التي اعتنت بإنجاز هذه الأبحاث وجمعها ضمن كتاب مشترك، تدرك التكامل الحاصل بين الباحثين جميعاً في تناول العناوين المتنوعة للعلمانية.

وقد أشار المشرف العلمي إلى هذه الناحية بالذات فلاحظ أن كل واحد من أبحاث هذا الكتاب مستقل عن الآخر، ولا يعكس إلا تصورات كاتبه، لكنها على العموم توحي بقاسم مشترك هو أنه لا بد من فهم العلمانية بمديات أوسع وأشمل تستوعب أبعاد الحياة الانسانية كلها. سيدرك القارئ الكريم بكل وضوح ـ والكلام للمشرف على الكتاب ـ أن مرجعية باسم العلمانية لا ترتبط بمجالات السياسة والحقوق وحسب، إنما تتعدى تخوم الحياة الاجتماعية لتصل إلى أعمق طبقات الشخصية الفردية، وتكتب هناك وصفاتها لعقلانية الإنسان وأخلاقه وسلوكه. مرجعية العلمانية لا تترك حتى أكثر قضايا الإنسان خفاء وخصوصية وأعني بها المعنوية Spirtuality، وتنحت بدائل غير دينية حتى لمقولات من قبيل الهوية، والأصالة، ومعنى الحياة. (ص 19).

أطروحتان رئيستان

لا شك بأن قارئ أبحاث هذا الكتاب سيعثرعلى الكثير مما يحتاجه وهو يرنو إلى التعرف على معنى العلمانية وهويتها. ففي كل بحث من الأبحاث الستة اجتهادات ورؤى وأفكار قد لا نقع على بعضها حتى لدى بعض علماء الاجتماع الغربيين. إلا أننا ومن باب حصر القضايا ارتأينا أن نطل على قضيتين مثيرتين للجدل حول العلمانية في هذا الكتاب وهما:

1. العلاقة بين العلمانية والعقلانية في الفكر الغربي.

2. العلاقة بين المفهوم وتطبيقاته على مستوى المؤسسات.

الأطروحة الأولى: بين العلمانية والعقلانية

إن النظر إلى العقلانية كمكوِّن للمجتمع العلماني، هي من أبرز الإشكاليات التي وردت ضمن مقالة الباحث أمان الله فصيحي. فقد رأى أن العقلانية التي شكلت أحد أبرز مفاهيم الحداثة، ستشكل هي نفسها محور نشاط المجتمع العلماني على الصعيدين النظري والتطبيقي. ذلك يعني

ـ حسب الاستعمال الغربي للعقلانية ـ أن هذه الأخيرة لا عمل لها سوى إقصاء كل ما هو خارج الفيزياء الطبيعية للوجود. إذ في ضوء معنى العلمنة وبالنظر إلى الدور الإداري والحُكْمي (القضائي) للدين في المجتمع بوصفه المكون الأساسي والأهم للمجتمع الديني، يلوح أن العنصر المكون الأهم للمجتمع العلماني هو إقصاء الدين عن مركز الحياة الاجتماعية للبشر. أي أن المجتمع العلماني هو المجتمع الذي لا يكون الدين في شتى أجزائه وقطاعاته أساساً للشرعية ولا للسلوك. يقول بلو منبرغ في هذا الخصوص:

التحول إلى العلمانية ليس سوى أن تتحرر الدنيا من رفض نفسها وتستقل وتترك ـ في استقلالها هذا ـ لنفسها وللوسائل اللازمة لتأمين هذا الاستقلال... استقلال مع أنه لا يفضي إلى الفلاح الحقيقي للإنسان، لكن بوسعه نظراً إلى الاستقرار والطمأنينة الناجمة عنه، أن يكون ذا نصيب في الفلاح والسعادة.

ويعتقد دانييل بِلْ أن العلمانية قلّصت ـ على المستوى المؤسساتي ـ الاقتدار المؤسساتي للدين ودوره باعتباره محوراً للمجتمع، وعلى المستوى الثقافي أضعفت الاعتقاد بالعدل الالهي بوصفه المُعد لمجموعة من المعاني ذات الصلة بشرح العلاقة بين الإنسان وما وراء الطبيعة. في المجتمع الحديث أقصي الدين عن مركز الحياة الانسانية، وحل العقل والعقلانية محله في تنظيم الحياة البشرية. إذ أن إقصاء الدين واحلال العقل محله في المجتمع الحديث هما وجهان لحقيقة واحدة، بل يمكن اعتبار النزعة العقلانية أيضاً، من العناصر المكونة للمجتمع العلماني الحديث. وهذان العنصران في المجتمع الحديث يدلان على شيء واحد. ماكس فيبر يعتبر العقلانية أهم مميزات المجتمع العلماني لحديث، وقد أشار في مواضع عدة، من كتاب «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» إلى هذه الفكرة بل إن روح كتابه هي إثبات العقلانية باعتبارها سمة الثقافة والمجتمع العلماني. يقول في هذا المجال:

من العناصر الأساسية للرأسمالية الحديث، بل الروح العامة للثقافة الحديثة، أي السلوك العقلاني القائم على فكرة الواجب، هو العنصر النابع من روح التقشف والزهد المسيحي.(ص27)

بغية تشخيص العقلانية السائدة على المجتمع العلماني من الضروري تسليط الأضواء على العقلانية التي يطرحها فيبر، والتي تنقسم إلى اربع فئات:

أ ـ العقلاني الصورية أو الأسمية: (Formal Rationality) العقلاني الصورية تطلق على العقلانية التي تستدعي أهمية مضطردة لُبنى من قبيل البيروقراطية والتي تفرض على الأفراد التصرف العقلاني في انتقاء الأدوات التي توصلهم إلى أهدافهم.

ب ـ العقلانية الذاتية: (Substantive Rationality) انتقاء أفضل الأساليب للوصول إلى الاهداف المنشودة داخل «نظام قيمي منسجم».

ج ـ العقلانية النظرية: (Theoritical Rationality)) والمراد منها:

د ـ العقلانية العملية: (Practical Rationality) العقلانية العملية هي العقلانية اليومية، أو الانتقاء العقلاني للوسائل الموصلة إلى الأهداف. وعلى حد تعبير كالبرغ، فإن هذا النوع من العقلانية هو عبارة عن «أسلوب الحياة الذي يشمل الرؤى والأحكام الخاصة بالمساعي الدنيوية، والمتعلقة بالمصالح الشخصية الخالصة».

العقلانية التي يقصدها فيبر والسائدة في المجتمعات العلمانية هي العقلانية الصورية، ذلك أن الأقسام الثلاثة الأخرى توفرت في الحضارات الأخرى، ولا تعد من خصائص المجتمع العلماني. أما أهم مميزات هذه العقلانية:

1. عدم الثقة بالتقاليد، أي إفساح المجال للتشكيك في المعتقدات القديمة.
2. إسقاط الاعتبار عن الشرائع، أي الاعتقاد باستغناء البشر عن الهداية السماوية في بناء المجتمع وإدارته.
3. الإكتفاء الذاتي للإنسان، أي كفاية العقل البشري لحل مشكلات الإنسان.
4. الاكتفاء الذاتي للعقل بما يعني قبول حجِّية العقل في القضايا المتنازع عليها.
5. الاقتناع بالدور الذرائعي للعقل: الانصراف عن العقل الباحث عن الحقيقة نحو العقل الكفؤ من الخصائص الأخرى لهذا النوع من العقلانية: أي أن الكفاءة تقع في مركز اهتمامات العقلانية الصورية والعثور على أفضل الطرق وبأقل التكاليف للوصول إلى الهدف هي الغاية الرئيسة للعقلانية الصورية.
6. إمكانية الحساب الكمي: وتهدف هذه العقلانية إلى العثور على أشياء يمكن حسابها أو تحديد درجاتها.
7. إمكانية التخمين: الأشياء التي تعمل بصورة متشابهة في الظروف الزمانية والمكانية المختلفة.

إلى ذلك نشير، أن العقلانية ذاتية المحور تتحقق على ثلاثة مستويات هي «البنية الاجتماعية» و«الثقافة» و«الفكر والعقل» (ص 30).

الأطروحة الثانية: السمات المؤسسة للعلمنة

يتطرق الكتاب في هذه النقطة إلى قضية في غاية الأهمية وتتعلق بالجدل الدائر حول المفهوم وطبيعة التجربة التاريخية للعلمانية التي تعبرِّ عن نفسها من خلال المؤسسات. يرى الكاتب في هذا الصدد أن المراد من الخصائص المؤسساتية هي تلك الخصائص التي تتجلى واقعياً في الخارج على شكل مؤسسات ومنظمات وعلاقات اجتماعية. وأما تجلياتها فتقوم على اعتماد الصناعة والتقنية بدل التوكل على الله من خصائص المجتمع العلماني. وهذه الحالة هي من نتائج هيمنة العقلانية الذرائعية والطمع والحرص الشديدين لدى الإنسان على تسخير الطبيعة والآخرين. ومن استحقاقات هذا الأمر تنامي أدوات الانتفاع والاستخدام. ولهذا نرى أن النزعة الصناعية المتفاقمة قد تنامت في النظام الحديث القائم على العقلانية العلمانية.

ومن وجهة نظر عالم الاجتماع الهندي كريشنا كومار، فإن أهم خصائص المجتمع الحديث سيادة الصناعة فيه. أي أن تحديث المجتمع هو في الخطوة الأولى جعله مجتمعاً صناعياً. ويعتقد أن ظهور المجتمع الحديث مرتبط من الناحية التاريخية على نحو حتمي بظهور المجتمع الصناعي. ويلاحظ بوضوح أن جميع الخصائص المساهمة في ظهور العالم الحديث مرتبطة بمجموعة من التغييرات التي أدت قبل أقل من قرنين إلى ظهور المجتمع الصناعي. وهذا ينم بشكل غير مباشر عن أن مصطلحات النظام الصناعي والمجتمع الصناعي لها معنى أوسع من العناصر الاقتصادية والتقنية وغيرها من الأجزاء المكونة له. يعتقد كومار أن النظام الصناعي اسلوب حياة يشتمل على تغييرات اقتصادية، واجتماعية، وسياسية، وثقافية، ومعرفية عميقة فالمجتمعات التي يكتب لها التحديث هي تلك التي تتعرض لتحولات صناعية واسعة النطاق. التطورات في الحياة المدينية، وفي شكل العائلة، وفي القيم الفردية والاجتماعية، وفي التصورات الفكرية، كلها حسب رأي كومار من تبعات النظام الصناعي وآثاره. يعتقد كومار على غرار ماركس أن الاقتصاد هو أساس النظام الصناعي في المجتمع الحديث، وتتكون على امتداده بنى أخرى غير اقتصادية. وهو يرجح التأثيرات الاقتصادية إلى جانب اعتقاده بالعلاقة الديالكتيكية بين الاقتصاد وسائر المؤسسات الاجتماعية(ص 35-36).

على أن الاعتماد المتزايد على الصناعة والتقنية الحديثة ومطالبتهما وحدهما بالاحتياجات المتنوعة، ساقت المجتمع إلى العلمانية من طريقين:

أ ـ خلق روح الاستغناء لدى الإنسان.

ب ـ إشاعة النزعة الاستهلاكية: حيث يعتقد عدد من علماء الإجتماع أن زوال الإيمان لم يكن لمجرد النقد العقلاني للدين والإيمان، إنما هو حصيلة تطورات وتغييرات دائمة في الحياة اليومية يتلاشى بواسطتها أساس الاعتقاد الديني الذي يقوم على الإيمان.

أهمية هذا الكتاب أنه استطاع أن يملأ الكثير من الفجوات المعرفية حول العلمانية وقضايا في ميداني النظرية والمنهج والتطبيق التاريخي. وتجدر الإشارة في هذا المضمار إلى أن نقله من الفارسية إلى العربية يساهم في تعزيز التواصلات الفكرية والعلمية والثقافية بين النخب العربية والنخب الإيرانية وهما تواجهان معاً الموجات الثقافية المتعاقبة على مجتمعات العالم الإسلامي.

ـ **العنوان**: العلمانية مذهباً: دراسات نقدية في الأسس والمرتكزات ـ مجموعة مؤلفين

ـ **الإشراف العلمي**: محمد تقي سبحاني

ـ **إعداد**: مهدي أميدي

ـ **ترجمة**: حيدر نجف

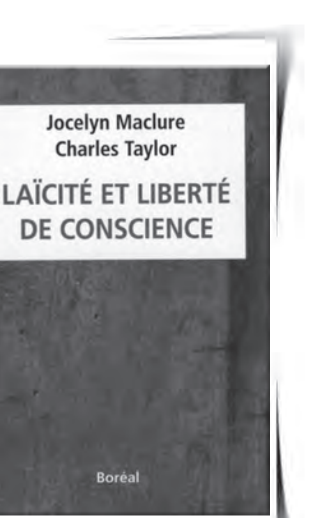
ـ **المراجعة والتقويم**:

فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 2014.

تايلور وماكلور في «العلمانية وحرية الضمير»

كيف ينبغي للدولة أن تتعامل مع القيم؟

قراءة وتحليل: رشا زين الدين[1]



بعض أهل الاختصاص الذين تابعوا أعمال الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور اعتبروا كتابه المشترك مع عضو الهيئة الخاصة بدراسة التنوع الثقافي والعرقي في مقاطعة كيبك بكندا جوسلين ماكلور، من أبرز الأعمال الجديدة التي صدرت في ميدان الفلسفة السياسية وعلم الإجتماع.

الكتاب هو بعنوان: «العلمانية وحرية الضمير» وصدر في العام 2010 عن «مؤسسة بوريال للنشر» في مدينة مونريال ـ كندا. أما محوره الأساسي فيتركز على حل المشكلة المستعصية بين تنظيم مؤسسات الدولة العلمانية والقيم التي تعبر عنها المؤسسات الدينية. وانطلاقاً من هذا المحور يدعو الكاتبان إلى إعادة نظر جذرية في أسس بناء الدولة العلمانية بنموذجها الغربي. وذلك تبعاً للتحولات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي حصلت في الأزمنة المعاصرة. حيث تشكل عودة الممارسة الدينية إلى المجتمعات الأوروبية ظاهرة تحتاج إلى دراسة عميقة لمعرفة الأسباب الموجبة لها.

الدولة العلمانية المحايدة

الكتاب كما يشير الكاتبان في المقدمة، نتاج معلومات وأحصائيات ميدانية للأحداث والتحولات التي كانت نتيجة مشكلات لم تجد لها الأنظمة الثابتة في أوروبا وأميركا حلولاً ناجعة.

[1]ـ باحثة في الفكر الغربي.

ويرى الكاتبان ان هذه المشكلات بحاجة إلى تفكير فلسفي و سياسي من شأنه طرح حلول جديدة لواقع جديد وتطوير نظام الحكم. يترك الكاتبان التعريفات الكلاسيكية المتمثلة بحصر العلمانية في فصل الدولة عن الدين، حيث يتناولان العلمانية كنظام سياسي وقانوني يستند إلى فضاءات من القيم والأهداف والإجراءات بين الدين والدولة. فالوقت حان برأيهما للحديث عن تلك العلاقة التي تفصل وتربط الدين بالدولة بشكل أوضح ومختلف. من جملة تلك النقاط التي يتناولها تايلور و ماكلور، هي الفضاء العام والفضاء الخاص والعمل على ترميم العلاقة بين الدين والفضاء الخاص، أي قطاعات الدولة. لا تعني العلمانية بالنسبة لهما، فصل الدين عن الدولة، بل حياد الدولة «Neutralté de l'État» المتمثل بفهم تنوع قيمي يجمع المواطنين في دائرة واحدة. وهذا لا يعني بطبيعة الحال جعل الدين وقيم الغالبية في المجتمع هوية الدولة و وضع المجموعات الإجتماعية والدينية الأخرى كمواطنين من الدرجة الثانية. فلو حدث مثل هذا الشيء، فقد تختل العدالة الإجتماعية والوحدة السياسية في مجتمع متنوع في الهوية والدين والثقافة، وسيكون عبئه ثقيل على الجميع. وبالتالي على الدولة ليس فقط الحفاظ على الحيادية حيال الدين، بل حماية التنوع الديني والثقافي أيضاً، ذلك أن التنوع الثقافي، حاجة أخلاقية، يمارس من خلالها المواطنون الحياة وفقاً لمعتقداتهم وقيمهم المختلفة.

ان تنوع الأخلاقيات في المجتمع إذ يحتل مساحة مهمة في الفلسفة المعاصرة، يقترب من الفروقات الجوهرية والمعقدة بين المواطنين، مثل التطور العلمي في مجال الجينالوجيا والتعليم الديني في المدارس وتحليل الدولة للاقتصاد...الخ. يعود الكاتبان هنا إلى وجهة نظر فلسفية للمفكر نظرية العدالة الاجتماعية الأميركي جون راولز (1291 ـ 2002)، مفادها ان «التنوع المعقول» إذ يعتمد مصادر عقلانية للاعتراف به حول الوجود وطبيعة التطور الإنساني ومعاني الحياة الناجحة. وهذا المفهوم إذ يستلزم استقلالية الأفراد والأخلاق لإدراك العالم، لا ينمو بحياد الدولة، إذ إن الأفراد والمجتمع في هذه الحالة، بحاجة إلى التنوع وآليات التنمية وحماية حريات التعبير والضمير إذ تلعب الدولة الدور الرئيسي في توفيرها، إنما لا يعني ذلك في جميع الأحوال تدخل الدولة في شؤون المواطنين ومساحات حرياتهم وقيمهم الثقافية والدينية.

وفي معرض الحديث عن العلمانية وحرية الضمير، يرى كل من تايلور وماكلور، بأن حياد الدولة حيال القيم المغايرة والإيمان هو جزء من الأجوبة التي يقتضيها بحثهما. وهذا الحياد واحد من أسس الدولة الليبرالية الديمقراطية بعيداً عن سياسات التضييق على الكرامة وحقوق الإنسان والاستقلال المجتمعي. وتلك قيم تسمح للأفراد بحياة مشتركة من خلال رؤى مختلفة واحترام التنوع، كما انها تجعل منهم مستقلين في قراراتهم، وكل ذلك في إطار «إجماع في التداخل» كما يسميانه..

أما في سياق تبرير دعوتهما آنفة الذكر، فإن المؤلفين يقرران ان على الدولة الحفاظ على الحياد وعدم إعطاء الأولوية لرؤية مثالية من شأنها تغيير حياة الأفراد على حساب قيمهم المختلفة. تالياً، على الدولة الحفاظ على حيادها حيال قناعات وتمسك الأفراد بقيمهم وثقافاتهم المتنوعة، ولا يشمل هذا فقط الحياد الديني، بل أيضاً القناعات الفلسفية والفكرية. أي ان الفلسفة التي تجعلها الدولة أساساً لسياساتها على حساب فلسفة أخرى، لا تختلف عن جعل الـدين مصدراً لتشريعاتها على حساب دين آخر. اقتضاباً. وهكذا يقف كل من تايلور وماكلور، ضد صناعة دين أو فلسفة من الدرجة الثانية، ويعودان في هذا الإطار لتحديد وتوضيح فكرتهما إلى تسمية أو إصطلاح «دين مدني» وهو إصطلاح يرجع أمره للمفكر الفرنسي جاك روسو.

في المجال نفسه يؤكد صاحبا الكتاب على فصل مفهومي العلمانية والمدنية، أي فصل نظام سياسي علماني عن مجتمع مدني. في الحالة الأولى تكون الدولة حيادية تجاه الأديان والفلسفات والأفكار، أما في الحالة الثانية فيمتزج الدور الديني بالممارسات الاجتماعية وحياة الأفراد. إذا كانت العلمانية عملية سياسية وتتجه إيجاباً في مسارها، فإن المدنية هي ظاهرة اجتماعية تجسد رؤى وأساليب حياة الأفراد، أي ان الدولة تتجه نحو العلمانية دون فرضها على المواطنين و رؤاهم وقناعاتهم.

خصوصية التجربة في كندا

حسب رؤية الكاتبين، إذا نظرنا إلى التجربة الكندية في ما يـخص التعددية وحياد الدولة حيال الدين والتعددية الثقافية وحرية الفكر والكلمة والضمير، فإن فصل الدين عن الدولة هو الآلية وليس الهدف. ذاك انها ـ أي العلمانية ـ هي تطور للنظام السياسي وفق الإيمان بالعدالة للجميع، والتقاء الحرية الدينية بحرية الضمير كسند لحياد الدولة تجاه الرؤى المغايرة في مجتمع متعدد. ان اكتمال مشروع فصل الدين عن الدولة، أو حياد هذه الثانية حيال الدين احتل مساحة أكبر من احترام حرية الضمير عند الأفراد في الفكر السياسي، وتركز السجال المجتمعي في آليات تنظيم الدولة العلمانية بدل تلك القيم التي ذكرت..

قصارى القول، إن رؤية القسم الكاثوليكي الكندي، أي مقاطعة كيبيك الفرانكوفونية، قريبة من العلمانية الفرنسية إذ تيهمن فيها آليات تنظيم شؤون الدولة على أهداف وفلسفة العلمانية ذاتها، وذلك من خلال حماية فصل الدولة عن الدين دون التحقق من حضور ميراث مسيحي في نظام عمل الدولة. هناك مناسبات وقيم دينية كثيرة حاضرة ليست في الفضاءات العامة، بل في الفضاءات

الخاصة أيضاً، حتى في النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، والأعياد الدينية خير دليل على ذلك.

تايلور وأطروحة العلماني / الديني

لا بد من التنبيه هنا إلى أن من أهم ما يعالجه تايلور في مجمل أعماله حول العلمانية ـ وخصوصاً في هذا الكتاب المشترك مع ماكلور ـ هي مسألة الإرث التاريخي الديني. فهل يجب أن تُنزع من المؤسّسات والأماكن العامة كلّ الآثار الدينية التي تعود بالدرجة الأولى إلى ثقافة الأكثرية التاريخية؟ أفلا يعني نزع الرموز الدينية من الأماكن العامة، بحسب تايلور، نزعاً يعمد إلى محو الماضي وإلى قطع الروابط التاريخية بين الماضي والحاضر ؟ يعتبر تايلور أنّه ينبغي للعلمانيّة أن تميّز بين الأنماط الدينية التي تفعل في المؤسّسات العمومية والإرث التاريخي الذي يطبع بنية المجتمع. فالصليب الذي يوجد في مون رويال (Mont Royal) في مونتريال، على سبيل المثال، لا يعني أنّ مدينة مونتريال تطابق بين توجّهاتها السياسيّة والمعتقد الكاثوليكي، ومن ثمّ لا يفرض ذلك أيّ التزام أخلاقي أو سياسي على غير الكاثوليك. فالصليب هذا لا يعدو كونه يمثّل رمزاً يشهد على حقبة زمنية من تاريخ كيبك. ولذلك لا يجوز افتراض التناقض بين الرموز الدينية في الأماكن العامة وحرص المجتمع على العلمانيّة، ولاسيّما حين تتجلى هذه الرموز كمعلم أثري يذكّر فقط بالماضي، ولا يعبرّ البتة عن نيّة المؤسّسات العمومية إلى تطابقها عضويا وهذه الرموز التراثية. (حتى اليوم ما زال الصليب موجودا على سطح كنيسة جامعة السربون المغلقة في باريس، إذ إنّ وجوده لا يعبرّ سوى عن كونه رمزا أثريا قديما خاص بحقبة قضت من تاريخ هذه الجامعة وتاريخ فرنسا الكاثوليكي) (سايد مطر ـ روح العلمانية في الديمقراطية الليبرالية ـ قراءة في رؤية شارل تايلور ـ محاضرة في مركز دلتا للأبحاث المعمّقة ـ تاريخ 11ـ 6 ـ 2013).

في مقابل ذلك ثمة من رأى أنّ مطالب التكيّف الدينية تتناقض ومبادئ العدالة الاجتماعية التي تقوم عليها الأنظمة الديمقراطيّة الليبراليّة. ولا يقتصر رفض هذه المطالب على فئة القانونيين والمثقّفين، بل تعدّاه إلى عامة الشعب. ومن الأسباب التي تبرّر رفض مطالب التكيّف أنّ هذه المطالب تخالف المعايير والمؤسّسات العمومية المتعارف عليها في فلسفة العقد الاجتماعي. وهي معايير تعتمد المساواة سبيلا منصفا لاحترام الجميع من دون تمييز. أما مصطلح التكيّف (accommodement) فتراه على «المساواة في الاختلاف. وبواسطة بعض الترتيبات، يقوم التكيّف على معالجة أشكال التمييز الناجمة أحيانا عن تطبيق معيار أو قانون عام هو بالأصل شرعي. ففي

بعض الحالات، يؤدي تطبيقُ قانون أو معيار عام إلى ضرر بحق خصوصية شخص أو فئة من الأشخاص لم يكن القانون أو المعيار لينظر في شأنها. ذلك أنّ المجتمع يرمي عادة إلى التشريع خدمةً للأكثرية. وهو ما يعني أنّ القانون ليس أبدا محايدا بالكامل. لذلك، والكلام لتايلور، «يقتضي واجب التكيّف اعتمادَ التميز، وهو ما يجب أن تحدده شرعات حقوق الانسان».

بالنسبة إلى تايلور وصاحبه فإن فوائد التكيُّف كثيرة، وأهمها استقامة التعاون الاجتماعي على قاعدة الانصاف ومن ثم تحفيز الاندماج السياسي. ورأس الكلام في ذلك، هو أنّ طرح الاعتراف بالتنوع الثقافي وبمطالب التكيّف التي تتصل به هو طرح يستند إلى العدالة الاجتماعية والقانون العام. كما أن فكرة التعددية الثقافية والاعتراف سياسيا بالاختلافات العرقية والدينية، بالنسبة إلى الفلسفة الأخلاقية، تستمد أصولها القانونية من تأويل الحقوق والحريات الأساسية التي تأبى الارجاع إلى النسبية. فمطالب التكيّف هي إذا مطالب تنبثق من الحق الأساسي (droitfondamental) ولا من التسويات السياسية. ولا تعُدّ المطالب هذه ظرفيّة تستهدف على سبيل المثال عملية الانثقاف، إذ إنها تستمد شرعيتها على وجه الحصر من قوانين الدستور. ولا يختلف منظور الفلسفة السياسية عن المنظور القانوني في التأكيد على أحقية التكيّف وضرورته الانسانية. كما أنّ أمام المعنيين بمطالب التكيّف، بالنسبة إلى تايلور، سبيلان لا ثالث لهما. فإمّا أن يسلك التكيّفُ سبيل القضاء الذي يفرض حكما قهريًّا يُناسب فريقا ويغبن الآخر. وتكون نتيجة ذلك وجود خاسر ورابح. وإمّا أن يستند التكيّف إلى روح عالية من المواطنة المسؤولة التي تقتضي التفاعل والتداول. ويؤيّد تايلور بشدّة هذا النوع من المواطنة التي تتوسّل بحلولٍ قوامها «تسوية تداولية» (Ajustementconcerté) بين الجهتين المتنازعتين على قاعدة «الصدق والاحترام المتبادل والمُرونة والروح الخلاّق»(المصدر نفسه).

والواضح كما يبدو في الكتاب ان الفيلسوفين يركزان على الوجهة الأخلاقية الناجمة من اصطدام القيم الدينية مع قيم الدولة الليبرالية العلمانية. ويلاحظ الكاتبان في هذا الصدد أن من أبرزِ المشاكلِ التي تعترض موقف الليبرالية السياسية والذاتية هو الاستعمالُ الأداتي لمعتقدات الضمير ولحقّ التكيّف القانوني. فكيف يمكن للدولة أن تقي نفسها من المخاطر الممكنة في استعمال الحرية الدينية على نحو «انتهازي» و«احتيالي»؟ فيمكن لموظف، على سبيل المثال، أن يستعمل حريتَه الدينية على نحو «استراتيجي» للحصول على أيام عطل إضافية مدفوعة الأجر كما المطالبة بترتيب دوام العمل على نحو يفضله ويتناسب ونشاطاتِه الخاصة. فمن الطبيعي أنّ تكاثر المعتقدات والالتزامات الجوهرية التي لا تستند إلى عمارة لاهوتية أو فلسفية شاملة هو ما سيفتح الباب أمام تنامي مطالب التكيّف ومن ثمّ استعمال هذا الحق كوسيلة أداتية لأهداف مشبوهة. لذا

يجب على المحاكم ـ كما تقول تايلور وماكلور ـ أن تتهيَّأ أيضاً لمفاعيل التكيّف المحتملة على حقوق الآخرين، وأن تنظر في قدرة المؤسّسة المعنية على تلبية مثل هذه الأهداف وتحقيقها. وهذا ما يحيلنا إلى ما يسمى في لغة المحاكم القانونية «الضغط المفرط» (contraintesexcessives) أو المصلحة التشريعية العليا (intérêtlégislatifprépondérant). وهو ما يعني أنّ المحاكم لا تلزم مؤسّسةً ما بقَبول طلب للتكيّف لا يتوافق وحق الآخر والتشريعات العامة. وبتعبير آخر، والكلام لتايلور، «يُقوّم واجب قبول التكيّف انطلاقا من حمل الأعباء التي يفرضها». وتُرفض مطالبُ التكيّف عندما تمثّل ضغطا مفرِطًا في حال «أ. كانت تعارض على نحو كبير تحقيق أهداف المؤسّسة المعنيّة (التربية والاستشفاء وتقديم الخدمات العامة وجني الارباح...الخ). ب. وفي حال كانت كلفتُها عاليةً ومفرطةً أو تؤثر بشكل جدي على عمل المؤسّسة وسيرها الطبيعي. ج. وفي حال كانت تنتهك حقوق الآخرين وحرياتهم».

فكرة التعالي والمحايثة

على الرغم من التوافق حول الأفكار الرئيسية الواردة في كتاب «العلمانية وحرية الضمير» يذهب تايلور في كتابه «العصر العلماني» مسلكاً مختلفاً نلاحظ ذلك من خلال بحث نظري توثيقي كثيف حول الانتقال من عالم ديني لا مكان فيه لغير الإيمان إلى عالم أصبح فيه الإيمان إمكانية من بين إمكانيات أخرى سمته الأساسية ما يدعوه بالإنسانية «الحصرية».

يرصد تايلور هنا عملية الانتقال من الأنساق التقليدية القائمة على فكرة التعالي بالكشف عن التصورات الكونية والوجودية المعبرة عن العصر الحديث القائم على فكرة المحايثة. وهي التصورات التي تنعكس في علمنة مؤسسات الشأن العام وخصخصة الاعتقاد الديني. بيد أن «تايلور» يرفض نظرية العلمنة كانفصام وتحرر تدريجي من قيود الاعتقاد الديني، بل العلمنة بما هي تحويل وتعديل مطرد للتراث الديني. لا تعني العلمنة بالنسبة له نهاية الإيمان الديني، وإنما فسح المجال لتجارب وخيارات كثيفة ومتنوعة إزاء التجربة الدينية، التي تستند حسب «تايلور» للرغبة البشرية الثابتة في «الرضا»(بمعنى الانشراح والتمام). والرضا هو تلك اللحظات التي من دونها لا تستحق الحياة أن تعاش، وهو شعور يشترك فيه المؤمن وغير المؤمن؛ بيد أنه شعور ديني في عمقه.

تعبر الأطروحات الواردة في الكتاب عن الاتجاهات الجديدة لفلسفة الدين في الغرب، والتي تتمحور حول إشكاليتين رئيستين هما: علاقة العقل بالإيمان بعد انتكاسة وتراجع العقلانيات

الوضعية والتاريخانية التي أرادت تقويض الدين معرفياً ونظرياً، ومنزلة الدين في الشأن العام في المجتمعات الراهنة التي أطلق عليها «هابرماس» عبارة «المجتمعات ما بعد العلمانية»، أي تلك التي أعيد فيها طرح مكانة الدين في الشأن العام.

لا ينظر التقليدُ الليبرالي إلى الحقوق والحريات الفردية الأساسية على أنّها مطلقة ولا يمكن المساسُ بها. فالحريةُ الفردية لها حدودٌ، وحدودها هي حرية الآخرين وسير عمل المؤسّسات (العامة والخاصة) المنتظم وحفظ القوانين والمصلحة العامة.

مع ذلك تبقى حركة الجدل مستمرة في هذا الميدان، ومن المحتمل كما تدل الوقائع الراهنة، ان تتصاعد في ظل الاحباطات المتلاحقة التي تتعرض لها المؤسسات العلمانية في خلال مواجهتها لأسئلة ما بعد الحداثة وبخاصة سؤال الإيمان وانتشار التيارات الأصولية المسيحية في الغرب. ناهيك عن الآثار المترتبة على وجود الجاليات المسلمة في أوروبا وأميركا.

الجانب المهم في هذا الكتاب انه يتزامن مع نقاش يملأ قاعات الجامعات ومراكز الدراسات وحتى الإدارات الحكومية في البلدان الأوروبية التي تعاني مشكلة تنظيم العلاقة بين المنظومة العلمانية وصعود التيارات الدينية. بعض المعلقين يقولون ان النقاش الحاصل على هذا النحو لا يقتصر على الجانب الحقوقي والاجتماعي بل يشتمل ايضاً على قضية الديمقراطية وطريقة ادارتها للحريات السياسية ومشاكل تمثيل الأقليات الدينية والعرقية في مجتمعات الحداثة.

- Tocely Maclure / Charles Taylor

- LAÏCITÉ ET LIBERTÉ DE CONSCIENCE

- Edition Boréal, Canada - 2010

ترجمـة ملخصـات المحتـوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches

Les deux articles choisis tiennent compte des développements du débat actuel sur la laïcité.

Le premier «Réfutations des matérialistes» par al-Afghani, et le second «l'Islam et la civilisation en Europe» par l'imam Muhammad Abduh.

- Dans «Le monde des concepts», on a essayé d'appréhender le concept de la laïcité quant à sa source linguistique, sa naissance historique et les changements qu'il a subi dans le domaine d'application ainsi que leur impact sur sa compréhension et son interprétation par les chercheurs et les sociologues.

Cette rubrique contient trois articles:

La laïcité: son essence, sa définition et son objectif», rédigé par le chercheur Karim Abdel Rahman.

«Qu'est-ce que la laïcité ?» par l'écrivain français Daniel Martin.

«Une histoire de la laïcité - La laïcité: fondements, évolution, enjeux», écrit par Laurent Grison.

Dans «L'espace des livres», nous présentons deux livres concernant la laïcité en tant que concept philosophique et sociologique. Le premier intitulé «La laïcité comme une doctrine» est rédigé par un nombre de chercheurs et d'intellectuels iraniens, supervisé par Dr. Mouhammad Taqi Soubhani et analysé par Adnan Darouiche.

Le deuxième livre est une analyse par notre collègue Racha Zeineddine du travail commun des philosophes Charles Taylor et Jocelyn Maclure, intitulé «La laïcité et la liberté de conscience».

l’éclairage sur sa théorie sur le temps existentiel, tout en estimant que ce dernier considère le monde et l’existentialisme comme une présence métaphysique.

- Dans ce numéro, la rubrique «le témoin» est consacrée à l’étude de la biographie et des œuvres du philosophe canadien Charles Taylor. Cette rubrique contient deux articles:

Le premier intitulé «Charles Taylor: philosophe de la culture» rédigé par le professeur de philosophie à l'Université de Boudreaux, Céline Spector. L'article discute de la biographie et de la carrière académique de Taylor.

Le second est un dialogue entre le philosophe Jürgen Habermas et Taylor sur la nécessité de reconsidérer la laïcité. Le débat a été animé par Craig Calhoun.

- Dans le «forum de l’occidentalisme», on est devant deux exposés : le premier du sociologue autrichien Peter Berger intitulé «La désécularisation du monde». Cet exposé comprend des points de vue critiques sur les applications de la laïcité en Europe et aux États-Unis, notamment en ce qui concerne l'exclusion de la religion par l'État laïc.

Quant au second exposé, celui de l’intellectuel iranien et professeur de philosophie à l'Université de Téhéran Riza Dawri Ardakani, intitulé «Le centre et les banlieues - l'Absolu culturel dans l'histoire laïque occidentale», il divise l'état du monde contemporain en deux sphères: un centre qu’est l'Ouest, et les périphéries et les «banlieues» qui forment le reste du monde.

- Dans «Textes revus», on a choisi pour ce numéro deux textes écrits par deux personnalités connues dans le monde islamique, à la fin du XIXème siècle : le philosophe Jamal Eddine al-Afghani et Imam Sheikh Muhammad Abduh.

français Jean-Paul Willaime qui aborde les différents points de vue et opinions européens sur la laïcité dans l'ère postmoderne et l'effet de la laïcité sur le changement des opinions.

- «Les catégories de la philosophie occidentale dans la pensée de l'allama Tabatabai- Critique de la méthode et des principes» par Cheikh Mazen Al Mtouri, professeur des études religieuses à la hawza à Nadjaf. Dans cet article, l'auteur met l'accent sur les structures cognitives dans la critique de l'Occident chez Tabatabai dans son œuvre «Les principes de la philosophie et la doctrine réaliste».

- «La révolte de la Fitra contre la dictature de la laïcité» rédigé par le professeur Claude André, chercheur en sciences islamiques et théologie des religions. L'auteur traite de l'une des problématiques intellectuelles les plus compliquées à l'égard de ce sujet, c'est à dire l'état de contradiction entre la nature divine qui se trouve dans tout être humain, et la laïcité purement mondaine.

- «La spiritualité de la nouvelle ère comme alternative de la laïcité» ou «L'impotence de la religion individualisée» par le sociologue britannique Steve Bruce qui critique le modèle intellectuel laïc courant en Occident, particulièrement au sein de la société anglo-saxonne. Bruce affirme que la spiritualité de la nouvelle ère peut être l'alternative de la laïcité et aussi de la religion individualisée qui a fait preuve d'une impotence au cours des décennies de l'histoire de la laïcité.

- «Le conflit religieux au monde- la laïcité comme solution inefficace», par l'intellectuel et chercheur danois, Ole Woever, qui expose le phénomène des conflits religieux au monde, et soutient que la laïcité, telle que présentée par le modèle européen, ne peut être une solution efficace contre ce phénomène.

- Le chercheur marocain, Idris Hani, aborde le sujet de la modernité et de la laïcité à travers l'analyse de la thèse du temps et de la présence dans la pensée du philosophe allemand, Martin Heidegger, braquant

- «La laïcité et la laïcisation contemporaines» est une étude sociologique dans laquelle, Barry A. Kosmin, le chercheur à Trinity College, discute de l'état de la laïcité en étudiant le modèle américain, tout en posant un certain nombre de questions telles que: Dans quel état le peuple américain - ou d'autres peuples- qui est réputé vraiment laïque vit-il ? Comment une orientation laïque pourra se réfleter sur les individus ainsi que sur leur appartenance, convictions et comportements sociaux?

- «Laïcité et intégration» par l'écrivain japonais Kazua Masuda. C'est une discussion critique de la manière dont la laïcité française a abordé la question du hijab islamique qui, selon Masuda, a fait perdre la laïcité son véritable esprit.

- «Le trou noir de la laïcité» est un autre article critique qui fait conclure qu'un trou noir est maintenant en train de se former sous le régime laïc.

- «La spiritualité dans le monde laïc» rédigé par Jamil Kassem, professeur de philosophie à l'Université Libanaise, dans lequel il expose les transformations qu'a connues l'ère postmoderne et qui se sont manifestées à travers le phénomène de la foi religieuse et des tendances spirituelles. L'auteur ne manque pas de critiquer la laïcité qui a séparé l'homme de sa dimension transcendantale et métaphysique.

Dans la rubrique «Cycles de la Controverse», on trouve les articles suivants :

- «Le despotisme laïc» par l'écrivain et le chercheur saoudite, Mohammed Mahfouz, dans lequel il présente les mécanismes de l'exploitation politique et idéologique exercé par les autorités laïques occidentales au service de leurs intérêts coloniaux.

- «Le débat sur la laïcité dans l'ère post-laïque» par le chercheur

La rubrique Dossier comprend:

- Un article rédigé par le philosophe allemand, Jürgen Habermas, sous le titre «Société postlaïque», dans le cadre d'une conférence qu'il a donnée à l'Université de Tilburd, Hollande. Il parle d'un phénomène contemporain parmi les sociétés occidentales qu'il appelle les «sociétés postlaïques», et ce en partant de la question suivante : «Pourquoi n'est-il pas encore possible d'appeler les sociétés laïcisées des «sociétés postlaïques ?»… Cette question est destinée à chercher les causes qui ont conduit à l'émergence dans le monde contemporain de trois phénomènes indiquant le renouveau de la religion, soient l'activité missionnaire élargie, la conversion au radicalisme, et l'exploitation politique de la violence religieuse.

- «Les Amériques et la laïcité» rédigé par Micheline Milot, professeur de sociologie et chercheur en civilisations modernes, qui évoque les causes historiques et culturelles qui ont conduit à l'apparition d'un contexte spécifique de laïcité dans les sociétés des Amériques du Nord et du Sud. Les applications sociales et politiques de ce contexte diffèrent de celles de la laïcité adoptées en Europe au cours des cinq derniers siècles.

-Jean-Paul Willaime, chercheur sociopolitique et directeur d'études à l'Ecole pratique des hautes études à Paris, parle du débat sur la laïcité dans l'âge postlaïque, attirant l'attention sur un point de grande importance, c'est que la laïcité constitue une doctrine dont les principes s'arrangent de la même manière que ceux des religions.

-Dr. Atef Attieh, professeur de sociologie politique à l'Université Libanaise, a rédigé un article intitulé «l'Occident et l'autre- la logique de l'interférence entre la laïcité et la domination», dans lequel il tente d'aborder l'Occident tout au long de son parcours historique à partir du conflit entre la chrétienté et la modernité jusqu'aux mécanismes dans lesquels la laïcité s'est introduite comme une théorie pour dominer l'autre.

Al-Istighrab – Numéro 2

Sommaire des recherches et des articles

Dans ce qui suit, nous présentons à notre cher lecteur un aperçu global du contenu des recherches et des articles de la revue trimestrielle «Al Istighrab», numéro 2, hiver 2016.

- Dans son éditorial intitulé, «Le charme et l'attrait de la laïcité», le rédacteur en chef Mahmoud Haidar aborde la polémique historique autour du concept de la laïcité aux niveaux théorique et pratique. Il souligne également les conséquences résultant des significations multiples de la laïcité en termes de la langue, du vocabulaire et de la pratique, rendant impossible toute compréhension commune entre les intellectuels et les sociologues de ce terme.

Voici les recherches et les articles figurant dans les rubriques :

- La rubrique «Entretiens» comprend deux entrevues : la première étant sous forme de débat entre le sociologue américain, Robert Bellah, et le président du groupe de travail au Conseil des Recherches Sociologiques (SSRC) à l'Université de Brooklyn, New York, Mark Juergensmeyer. Le débat porte sur l'évolution religieuse au sein de la mondialisation, et sur les concepts de la religion et de la laïcité, ainsi que sur les facteurs liés à des positions intransigeantes quant à la compréhension de chaque terme et la discussion développé sur l'avenir des religions universelles dans une société civile mondialisée.

- La seconde entrevue fut menée par Idris Hani avec l'intellectuel marocain, Mohammed Sabila sur les difficultés rencontrées par l'activité philosophique dans le monde arabe et islamique, et sur les causes qui rendent impossible une renaissance intellectuelle qui aboutirait à l'indépendance philosophique. Elle se penche également sur les processus de la laïcité que la pensée occidentale a pu découvrir pour mettre terme au conflit entre la politique et la religion.

Table des matières

19th century. The first is the philosopher Jamal Ed-Din Al-Afghani and Imam Muhammad Abduh.

We selected two articles suitable for the current discussion of secularism

The first is “The Falsehoods of the Atheists” by Al-Afghani, and “Islam and the Civilization of Europe” by Imam Muhammad Abduh.

- In “the World of Concepts” we sought to reach a comprehensive definition of the concept of secularity, whether from the linguistic source of the term or its historical birth, the transformations which occurred to it on the level of its application and the effects these transformations had on the understanding and interpretations of this term reached by scholars and sociologists This part contains three articles:

- “Secularism: What is it? What are its definitions? What are its purposes?” by researcher Karim Abd Ar-Rahman

- “What is Secularism” by French writer Daniel Martin.

- “The Story of Secularism, the Historical Roots and Challenges” written by Laurent Grison.

In “Book Spaces” we read two books concerned with secularism as a philosophical and a sociological concept, the first is: “Secularism as a Creed”, a number of Iranian researchers and intellectuals participated in it and Dr. Muhammad Taqi Subhani supervised it. The book was read by Adnan Darwish.

The second book is a reading in the joint work of philosophers Charles Taylor and Jocelyn Maclure under the title: “Secularism and Freedom of Conscience”. Our colleague Rasa Zayn Ed-Din read the work for us.

secularism as presented by the western European model cannot offer a solution to this phenomenon.

- Moroccan researcher Idriss Hani discusses the issue of modernity and secularism through a reading of the proposition of Time and Presence in the thought of the German philosopher Martin Heidegger. Hani maintains that Heidegger deals with the world and being itself as a metaphysical presence.

We dedicated “the Witness” of this issue to the coverage of the life and works of Canadian philosopher Charles Taylor. This topic contained two articles:

The first is titled: “Charles Taylor: The philosopher of culture” by Professor of philosophy in the University of Boudreaux Celine Spector. The article discusses the Taylor’s personal and academic biography.

The second is a discussion between Jürgen Habermas and Taylor about the necessity of reconsidering secularism, the debate was moderated by Craig Calhoun.

Two lectures were included in the “Occidentalism Forum”, the first is by Austrian sociologist Peter Berger under the title: The Desecularization of the world. This lecture included views critical of the application of secularism in Europe and the United States, and especially for the exclusion of religion exercised by the state.

As for the second lecture, it is by Iranian intellectual and professor of philosophy in the University of Tehran Riza Dawri Ardakani under the title: “The Center and the Suburbs – the Cultural Absolute in Western Secular History”. This lecture divides the state of the contemporary world into two spheres: a center which is the West, and peripherals and “suburbs” which is the Rest.

- In “Retrieved Texts”, we selected two texts by two prominent figures who dominated the cultural scene in the Islamic world at the end of the

secular authorities in the context of their colonial interests.

- French researcher Jean-Paul Willaime in his “Debating Secularism in a Post-Secular Age” discusses the different views and opinions about secularism in Europe in the post-modern era. He also discusses the effect of secularism in changing public opinion trends.

- An article by Sheikh Mazen Al-Matturi, professor of religious studies in An-Najaf Al-Ashraf Hawzah, under the title: “The Stations of Western Philosophy in the thought of Allamah [Prominent religious scholar] At-Tabataba’i – a critique of the approach and the principles”. The researcher focused on clarifying the epistemological foundations of Allamah] At-Tabataba’I’s critique of the west in his renowned work: “The Principles of Philosophy and the Practical Approach”.

- Professor Claude Andre, researcher in Islamic sciences and theology of religions, wrote an article under the title: “La révolte de la Fitra contre la dictature de la laïcité” [The Revolution of Fitra (Human primordial nature) against the dictatorship of the laïcité]. The author dealt with one of the most complicated intellectual problems which faced this issue, meaning the state of contradiction between the Divine primordial nature latent in any human being, and the purely worldly outlook of secularity in general and the French laïcité in particular.

- An article under the title: “Secularization and the Impotence of Individualized Religion” by British sociologist Steve Bruce. Bruce criticizes the current secular paradigm prevalent in the west in general and in the Anglo-Saxon world in particular. Bruce believes that the New Age spirituality may pose an alternative to secularism and for individual religiosity which was proven obsolete over the centuries of the age of secularism.

- Danish intellectual and researcher Ole Woever discusses in his article: “World Conflict over Religion: Secularism as a Flawed Solution” the phenomenon of religious conflict in the world. He concludes that

approaches the west in its historical becoming beginning with the strife between Christianity and modernism and ending with the mechanisms through which secularity was introduced as a tool to dominate “the other”.

- “Contemporary Secularity and Secularism” is a sociological study by Trinity College researcher Barry A. Kosmin in which he discusses the state of secularity through examining the American model. Kosmin poses a number of questions such as: How much of the American or other national population is secular? How is a secular preference manifested on the personal level by individuals in their ways of belonging, their personal beliefs, and their social behaviors?

- “Laïcité et intégration” is an article by Japanese writer Kazua Masuda. It is a critique of the way in which the French Laïcité approached the issue of the Islamic Hijab. This approach, according to Masuda, caused secularism to lose its true spirit.

- “Le Trou noir de la Laïcité” [The Black Hole of Laïcité] is another critical article arguing that a black hole was formed under the wing of modern secularity.

- An article by Dr. Jamil Qassim, professor of philosophy in the Lebanese University, under the title: “Spirituality in the Age of Secularity” in which he deals with the transformations seen in the post-modernist west. Those transformations were best represented by the growth of different faith phenomena and spiritual trends. Dr. Qassim criticized secularity as it totally separated humanity from its transcendental and metaphysical aspects.

In “Rings of Debate” we read the following articles:

- Article under the title: “The Tyrannical Secularity” by Saudi writer and researcher Muhammad Mahfouz. The article deals with the mechanisms of political and ideological employment used by western

the issues of philosophical activity in the Arab and Islamic worlds and the causes which obstruct a proper intellectual renaissance which guarantees philosophical independence for intellectuals. It also deals with the courses of secularity followed by the western mind and which all ended in a clash between religion and politics.

We read the following in the "Issue's Main Topic":

- An article by German philosopher Jürgen Habermas under the title: "The Post Secular Society". This is a lecture which he gave in University of Tilburg, the Netherlands in 2007. Habermas discusses the contemporary phenomenon which came to be known as "Post-Secularism" in western societies. Habermas builds his arguments on the question: Why can't we call the secularized societies post-secular yet? The source of this question is a search into the causes which led to three phenomena in the world: the missionary expansion, a fundamentalist radicalization, and the political instrumentalization of the potential for violence innate in many of the world religions.

- An article under the title: "The Americas and Secularity", Sociology Professor and researcher into modern civilizations Micheline Milot discusses the historical and cultural causes which led to the rise of the context of secularization in North and South American societies. She argues that this context is different in its social and political applications than its European counterparts over the last five centuries.

- French researcher Jean-Paul Willaime, Director of studies at the École Pratique des Hautes Études (EPHE, Religious Studies section) argues about secularity in a post-secular age. He points out an important issue: which is that secularism forms its own belief system which may be organized along the same lines as religion itself.

- An article by Dr. Atef Atieh, professor of sociology in the Lebanese University, under the title: "The West and the Other: the Logic of the Intersection of Secularization and Hegemony". Professor Atieh

Occidentalism Quarterly, Issue 2

Article Summaries

The following is a summary of all the articles and research papers included in the issue 2 of Occidentalism Quarterly, winter 2016.

- The Editorial written by Managing Editor Mahmoud Haidar under the title: “Secularism: Its Magic and Its Secret”. The article is an approach to the historical arguments which the concept of secularism was subjected to both on the theoretical and practical levels. In this context, the author referred to diverse meanings of secularism in terms of linguistics, terminology, and application and the effects of this diversity. He argues that this diversity made a common understanding of this concept between intellectuals and sociologists rather difficult.

As for the research papers and articles according to the different topics of the issue, they came in the following order:

- In “Dialogues”, two different dialogues were included. The first was a debate between American sociologist Robert Bellah and Mark Juergensmeyer, Chair of the Social Science Research Council in the University of Brooklyn. The debate focuses on the religious development in the age of secularization, and the concepts of religion and secularity. The two scholars also discuss the causes behind the appearance of hard line positions in understanding both terms before they develop a discussion about the future of universal religions in a civil secularized society.

- The second dialogue is one which was held by Hani Idriss with Moroccan intellectual Muhammad Sabilla. The dialogue focuses on


الاستغراب

Table of Contents

occidentalism

AL-ISTIGHRAB

2

For Contact

Beirut–Lebanon– Airport Road– Military School Gate
Opp. Hypco Gas Station– Al Abbadi Bldg.– 4th Floor
Telephone: 00961–1–274465
Website: www.iicss.iq
E - mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE



occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.2– 2st Year – 1437H- winter 2016

الأسعار

الإمـارات (30 درهـم) ـ الأردن (2 دينـار)

إيـران (15000 تومان) السـعودية (30ريال)

الكويـت(3 دينـار) ـ السـودان (50 جنيـه)

الجزائـر (25 دينـار) ـ البحريـن (3 دينـار)

العـراق (7000 دينـار) المغـرب (30 درهـم)

الصومال(150 شلن) ـ أميركا الشمالية (10 دولار)

الاتحـاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400ريال)

تونـس (5 دينـار) ـ عـمان (3 ريـال)

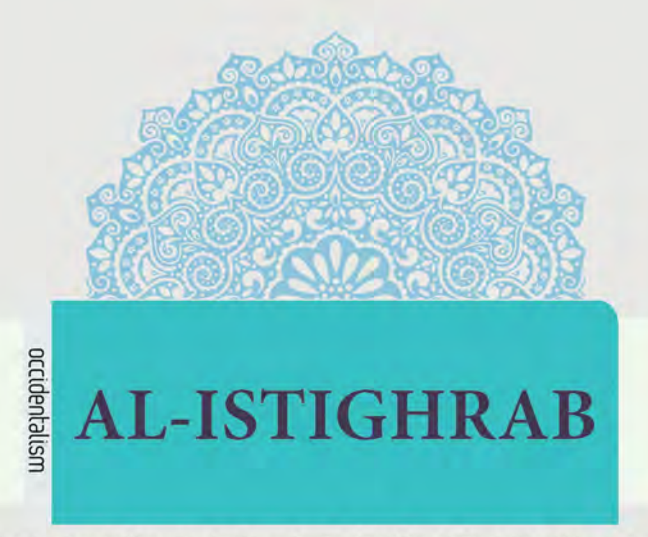
فلسـطين (2 دولار) مـصر(15 جنيـه)

موريتانيـا (200 أوقية) ـ سـورية (100 ليرة)

قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

- أفراد 100 $
- مؤسسات أهلية 150 $
- مؤسسات حكومية 200 $



Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 2 - 2st Year - 1437 H -Winter- 2016



http://www.iicss.iq

istighrab.mag@gmail.com